Gescheiterte Moderne?
Zur Ideologiekritik
des Postmodernismus

Gescheiterte Moderne?

Zur Ideologiekritik des Postmodernismus

Herausgegeben von

Hermann Kopp und Werner Seppmann

Neue Impulse Verlag

Die deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich.
ISBN 3-910080-36-7

Fon 0201-24 86 482; Fax 0201-24 86 484; NeueImpulse@aol.com

Umschlagentwurf Michael Grüß, Oldenburg
Druck: DIP Digital Print, Witten
EUR 15.80 (D)

Inhalt

Vorbemerkung der Herausgeber

Als Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre das sozialistische Lager zusammenbrach, war das «postmoderne Denken», in den frühen Achtzigern auf einer modephilosophischen Welle ins Feuilleton und in die Seminare geschwappt, schon fast wieder in der Versenkung verschwunden. Der unerwartete «Epochenbruch» aber bescherte ihm ein triumphales Comeback. Schien er doch postmoderne Glaubenssätze – daß die Aufklärung unwiderruflich gescheitert, alles Hoffen auf historische Vernunft vergeblich sei – auf dramatische Weise zu bestätigen. Die postmodernen Theoreme fanden neue Anhänger nicht zuletzt unter solchen Menschen, die zuvor sehr linearen Vorstellungen vom historischen Progreß angehangen hatten – und nun, angesichts der bitteren Rückschläge, nachhaltig enttäuscht waren, sich gar *ge*täuscht glaubten. Da auch die Alltagspraxis im Risikokapitalismus wenig Anlaß für optimistische Zukunftserwartungen bot, ließ man sich von der Behauptung, es gebe «keinen Emanzipationshorizont mehr» (Lyotard), gerne überzeugen.

Zumal der postmoderne Diskurs die zivilisatorischen Widersprüche, die soziokulturellen Paradoxien und Pathologien ja nicht leugnet. Ja, er geriert sich geradezu als kritisches Gewissen einer aus den Fugen geratenen «Moderne». Doch erhalten in der postmodernen Vorstellungswelt diese Widersprüche eine Aura des Unvermeidlichen. Die Menschen in der «Postmoderne» müssen sich, so G. Vattimo, mit der «Verwindung» (Heidegger) begnügen, sich mit der «Einsicht» der Zirkularität ihres Lebens zufrieden geben. Nicht nur in diesem Punkt hat das Diskurs-Denken die Stichworte und Weltanschauungsschablonen Nietzsches adaptiert: «Nietzsche hat mit seinem Nihilismus den Gedanken der Überwindung prinzipiell aus den Angeln gehoben, denn wenn es keine Gründe und keine Wahrheit gibt, dann kann man auch nicht unter Berufung auf sie dergleichen wie Überwindung predigen, vielmehr muß man sich dann umgekehrt mit dem Gedanken einer Wiederkehr des Gleichen vertraut machen.» (W. Welsch) Nietzsche soll als Vorbild für eine Haltung dienen, der es darum geht, das «Da-

sein» in seiner Endlichkeit auszuhalten – und es zu akzeptieren, weil «man der Modernität gerade da nicht entkommt, wo man sie durchschaut» (G. Figal) und die Schaffung eines «wirklich Neuen» (Vattimo) nicht mehr gelingen könne. Trotz allen «herrschaftskritischen» und «subversiven» Gehabes: die bestehenden Verhältnisse gelten den postmodernen Vordenkern als unüberwindbar. Jeder Hinweis auf einen kritikwürdigen Aspekt der soziokulturellen Entwicklung wird postwendend mit einer intellektuellen Geste resignativer Anpassung kompensiert.

Während der postmoderne Diskurs von sich behauptet, er artikuliere die Lebensansprüche des Subjekts in einer feindlichen Umwelt und ergreife Partei für die Rechte von Randgruppen, lenkt er zugleich von den Ursachen kultureller Fremdbestimmung ab. Es gebe «zum Kapitalismus keine globale Alternative», betont Lyotard, und entlastet so, wie andere Postmodernisten auch, die herrschenden Verhältnisse. Dieser legitimatorische Effekt hat sein Fundament in den theoretischen Axiomen des postmodernen Denkens, die bezeichnenderweise nicht systematisch entwickelt werden, sondern ihr Profil aus der Ablehnung kritischer und selbstreflexiver Theorietraditionen gewinnen. Der intellektuelle Kampf richtet sich gegen fortschritts- und emanzipationsorientiertes Denken (an erster Stelle natürlich den Marxismus, auch wenn das nicht immer offengelegt wird) und seine methodologischen Prinzipien: Statt nach Zusammenhängen, Ursachen und Wirkungen zu fragen, soll die Welt als nicht erkennbar angesehen, soll von einer prinzipiellen Ununterscheidbarkeit von Wahrheit und Lüge ausgegangen werden. Schon das Streben nach objektiver Erkenntnis wird als «totalitäre» Anmaßung denunziert. Den Postmodernisten gilt die soziale Welt als in eine Vielzahl von Systemen und «Diskursen» zersplittert. «Wenn man unter Postmoderne das Fehlen einer einheitlichen Weltbeschreibung, einer für alle verbindlichen Vernunft oder auch nur einer gemeinsamen Einstellung zur Welt und zur Gemeinschaft versteht, dann ist genau dies das Resultat der strukturellen Bedingungen, denen die moderne Gesellschaft sich selbst ausliefert.» (N. Luhmann)

Der Postmodernismus ist so zwar eine bemerkenswerte Reaktion auf eine die zivilisatorischen Grundlagen bedrohende «Erosionskrise» (O. Negt); aber auf Grund seiner Unfähigkeit, sie gedanklich zu durchdringen, auch eines ihrer Symptome. Er ist spontaner Reflex, der den Oberflächenphänomenen der «Dezen-

trierung», der Beliebigkeit und Zusammenhanglosigkeit verpflichtet bleibt. Durch die «Dekonstruktion» (also die systematische Zertrümmerung) kritischer Reflexionsformen bleibt der «postmoderne» Auflehnungsversuch nur das kraftlose Symbol eines subjektivistischen «Protestes» gegen die selbstzerstörerischen Konsequenzen der herrschenden Vergesellschaftungsbedingungen. Die «postmoderne» Konzentration auf die «Diskontinuität» und die Überbewertung des «Besonderen» sowie die Verabsolutierung von «Wahrnehmung» und Beschreibung führen zu einer Denkhaltung, die sich mit dem Augenschein zufrieden gibt. Momentaufnahmen, zeitdiagnostische Feststellungen werden mit geschichtsmetaphysischer Tendenz verallgemeinert. Damit lenkt der Postmodernismus von den Gründen für die Zerrissenheit der Welt ab, immunisiert gegen konsequentes Fragen und «fundiert» die im Alltag verbreiteten Formen der Resignation und schicksalsergebenen Selbstgenügsamkeit. «Mit der Einsicht in den Zusammenhang», schreibt Marx 1868 an Kugelmann (und gibt uns damit einen Hinweis auf die soziale Funktion der postmodernistischen Verfahren), «stürzt, vor dem praktischen Zusammensturz, aller theoretische Glauben an die permanente Notwendigkeit der bestehenden Zustände. Es ist also absolutes Interesse der herrschenden Klassen, die gedankenlose Konfusion zu verewigen.»

Nun bietet die intellektuelle Kultur, die sich als «postmodernes Denken» bezeichnet oder als solches identifizieren läßt, auf der Oberfläche gewiß ein buntes und vielfältiges Bild. Inhaltliche Positionen, die von einigen Theoretikern als elementar angesehen werden, finden bei den Repräsentanten anderer Strömungen keine Akzeptanz (durch ihre unterschiedlichen Zugangsweisen zum Thema «Postmodernismus» tragen die Autoren unseres Sammelbandes diesem Umstand Rechnung). Und gewiß gibt es in den postmodernen Diskursen auch wichtige Hinweise auf die soziokulturellen Widerspruchsentwicklungen und bedenkenswerte Problematisierungen eingefahrener Denkmuster (zu denen auch die Illusionen traditionellen Emanzipationsdenkens gehören, etwa die Auffassung, daß die Welt dem Menschen *grenzenlos* verfügbar sei!). Doch die «etwas subtilere Sicht der Dinge» (T. Eagleton) wird durch die radikale Ablehnung aller Denkprinzipien, die eine notwendige Kritik an illusorischen Fortschrittsvorstellungen oder an einem lebensfremden Objektivismus erst fundieren könnten, gleich wieder in Frage gestellt. Auch der gutgemeinte Versuch, die postmoder-

nen Redeinszenierungen «als Kritik an der Zivilisation der modernen Industriegesellschaft» (R. Mocek) und als Durchgangsstadium zu kapitalismuskritischen Positionen zu interpretieren, dürfte sich als Holzweg erweisen. Denn die Denkmuster des Postmodernismus sind so strukturiert, daß die «dekonstruierten» Auffassungen über Kultur und Gesellschaft selten auch nur als Rohmaterial für ein verständiges Gegenwartsbild nutzbar gemacht werden können.

Schließlich darf die Differenzierung im Detail nicht über die Existenz eines harten Kerns von Prämissen und Basisüberzeugungen hinwegtäuschen, die als einigendes Band des Postmodernismus anzusehen sind. Eine praktikable Definition, die als erste Annäherung an das postmoderne Denken nützlich sein kann, haben Sokal und Bricmont in ihrem Buch «Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen» angeboten: «Es handelt sich ... um eine intellektuelle Strömung, die gekennzeichnet ist durch eine mehr oder minder explizite Ablehnung der rationalistischen Tradition der Aufklärung, durch theoretische Abhandlungen, die von jedem empirischen Nachweis losgelöst sind, und durch einen kognitiven und kulturellen Relativismus, der die Wissenschaft lediglich als ‹Erzählung›, als ‹Mythos› oder als eine gesellschaftliche Konstruktion unter vielen betrachtet.»

Aufklärung über den Postmodernismus als ein Konzept der Gegenaufklärung tut not. Obwohl sein Einfluß zurückgegangen ist, sind seine intellektuellen Ablagerungen weiterhin wirksam: Das Spiel mit unmittelbaren Erfahrungselementen (was etwa die Dominanz des «Virtuellen» betrifft, die Kompaktheit der Manipulationsapparate oder die Notwendigkeit einer «biegsamen» Psyche) korrespondiert mit Alltagserfahrungen. Doch werden seit einiger Zeit auch vermehrt wieder kritische Fragen gestellt, ist der Kreis der Menschen größer geworden, die bereit sind, sich mit ihren Lebensverhältnissen auseinanderzusetzen. Denn so feinmaschig der Schleier aus verzerrenden Weltbildern, Falschinformationen und selektiven Realitätswahrnehmungen auch gewebt sein mag: Die Lebenspraxis produziert immer wieder neue Erfahrungen, die nicht bruchlos in verbreitete Interpretationsschablonen passen. Solche Widerspruchererfahrungen sind es, die, unter günstigen Umständen, Anlaß zu selbständigem Denken werden.

András Gedö

Die Philosophie der Postmoderne im Schatten von Marx

> «Die Welt ist das Chaos. Das Nichts ist der zu gebärende Weltgott.» Danton in *Dantons Tod* von Georg Büchner

I

Die begrifflichen Konturen der Postmoderne sind fast so verworren wie die der Moderne, der sie sich gegenüberstellt. Foucault, der als einer der Propheten der Postmoderne gilt, äußerte in einer späten Selbstreflexion, er verstehe nicht recht, welche Bedeutung dem Wort ‹Moderne› zur Zeit nach Baudelaire zukomme und welches Problem den sogenannten Postmodernen oder Poststrukturalisten gemeinsam sei[1]; auch manche Kritiker der Postmoderne beklagen sich über die Unbestimmtheit des Terminus und des mit ihm gekennzeichneten Phänomens[2]. Die Affirmationen und Negationen von Befürwortern und Gegnern der Postmoderne, die Verve der Auseinandersetzungen um sie lassen dennoch eine Tendenz durchblicken, der zwar Ambiguität und falscher Schein als Wesensmerkmale anhaften, die aber mit diesen und trotz dieser begreifbar und definierbar ist.

Die Konturen der Postmoderne scheinen weniger verworren und unbestimmt als die der Moderne, insofern die gesellschaftlichen Zusammenhänge und Inhalte der ersteren als Gegenwartsphänomene eher wahrzunehmen sind; sie scheinen aber zugleich auch verworrener und unbestimmter, insofern der Begriff der Postmoderne lediglich Abstrakt-Negatives besagt; sogar die elementare Bedeutung des Terminus – daß die Postmoderne auf die Moderne folgt – wird von seinen Vorkämpfern nicht immer festgehalten. Lyotard zufolge «kann ein Werk nur dann modern werden, wenn es erst postmodern ist. So verstanden ist der Postmodernismus nicht das Ende des Modernismus, sondern sein Entstehungszustand, und dieser Zustand ist wiederkehrend.»[3] Der Begriff der

Postmoderne übernimmt die Ambiguität des Begriffs der Moderne, indem selbst das Verhältnis von Postmoderne und Moderne in Ambiguität schwebt: Die eigentliche historische Stellung der Postmoderne ist gegen ihr ahistorisches Geschichtsverständnis und gegen ihr illusionäres Selbstverständnis zu erschließen.

Was ist die Moderne, zu welcher sich die Postmoderne so definitiv-undeutlich und entschieden-zwiespältig bestimmt? Diese Undeutlichkeit und Zwiespältigkeit rühren unter anderem daher, daß sich in den universellen Negationen und partiellen Behauptungen der Postmoderne *zwei* wesensverschiedene *Typen des philosophischen Moderne-Begriffs* bzw. *zwei* divergierende *Typen des Verhältnisses der Postmoderne zur Moderne* verschränken. Sind beide einem Konzept – dem der Postmoderne – subsumiert, so wird zwar die Disparität beider nicht ganz aufgehoben, der gesellschaftlich-historische und philosophische Inhalt ihrer Unterschiede jedoch verschleiert. Dabei werden Diskontinuitäten durch den Anschein einer bruchlosen Kontinuität verdeckt, und es kommt der Anschein von Brüchen auf, wo Kontinuität vorherrscht.

Der *eine* Typus des Moderne-Begriffs gestaltete sich im klassischen bürgerlichen Denken, insbesondere in der Aufklärung: diese Moderne war durch ihren Gegensatz zu den ‹Alten› und dem Alten[4] – der feudalen Gesellschaft und ihrer Geistigkeit –, durch die Affirmation von Vernunft, Geschichte und Philosophie gekennzeichnet. Der *andere* Typus entstand im Prozeß des Übergangs zum spätbürgerlichen Denken[5] und beharrte in diesem. Als Gegenpol erst zum klassischen Gedankengut, später zugleich und überwiegend zum Marxismus, war diese Philosophie der Moderne[6] vom Zerfall der Einheit der Vernunft, Geschichte und Philosophie, von der Auflösung und Zersplitterung dieser Kategorien geprägt; sie betrachtete die Moderne als Attribut der verklärten bürgerlichen Gesellschaft, die sie mit einer positivistisch entleerten und enthistorisierten Rationalität identifizierte, und/oder sie verstand die Moderne als lebensphilosophisch mythisierten Verfall, als Geschick der Dekadenz. Während des Übergangs vom klassischen bürgerlichen Denken zum spätbürgerlichen bildete sich jene Tradition der Kritik an der Moderne als Aufklärung heraus, die sich dann im Kontext des philosophischen Krisenbewußtseins entfaltete, mit einer Zeit-Diagnose und Zeit-Kritik verwob, welche die Moderne (im Sinne des zweiten Typus) vertrat und zugleich die Moderne schlechthin zu überwinden schien.

II

Der zweite Typus des Moderne-Begriffs setzte bei Chateaubriand und dem späteren Friedrich Schlegel, bei Donoso Cortès, Comte und Renan an. Das Bewußtsein der Zwiespältigkeit dieser Moderne formulierte Nietzsche als philosophische Attitüde, indem er eine neue Phase in der Geschichte des zweiten Typus des philosophischen Moderne-Begriffs, im Prozeß der Zersetzung und Auflösung der Vernunft-, Geschichts-und Philosophie-Konzeption initiierte. Nietzsche radikalisierte die Gleichsetzung von Moderne und Krise: Er setzte *die Krise der Moderne,* wobei er sich zur Moderne bekannte und sie zugleich kritisierte (ähnlich behandelte er auch die Dekadenz). «Wir Moderne»[7] galt ihm nicht nur als stilistische Wendung, sondern auch als Ausdruck der positiven Seite jener Ambivalenz im Bewußtsein der Moderne, deren andere – überwiegende – Beziehung, die Kritik an der Moderne, dadurch ergänzt und bekräftigt wurde. Die Entblößung, Zur-Schau-Stellung und Vivisektion des modernen Menschen, der modernen Welt, des modernen Geistes, der modernen Seele war ständiges Motiv in Nietzsches Werk. In ‹Ecce Homo›, seiner philosophischen Autobiographie, schrieb er über sein Buch ‹Jenseits von Gut und Böse›, was nicht nur für dieses Werk gilt: Es ist «in allem Wesentlichen eine *Kritik der Modernität*, die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die moderne Politik nicht ausgeschlossen, nebst Fingerzeigen zu einem Gegensatz-Typus, der so wenig modern als möglich ist, einem vornehmen, einem jasagenden Typus»[8]. Nietzsche definierte die Moderne «als den physiologischen Selbst-Widerspruch»[9]; neben der Verhöhnung und Verdammung der «romantischen Attitüde des modernen Menschen»[10], zunächst aber des «*Plebejismus* des modernen Geistes»[11], blieb bei ihm der Gedanke der Zweideutigkeit der modernen Welt aufrechterhalten.[12]

Die späteren Lesearten des Krisenbewußtseins der Moderne entnahmen Nietzsche ihre Hauptformeln, ihre Metaphern, selbst ihre Extreme: die relativierende Kritik an der Vernunft und Wissenschaft, die Bilder der modernen Verdüsterung («die Wüste wächst») und auch die schockierenden Imperative: «Wir müssen die Lüge, den Wahn und Glauben, die Ungerechtigkeit heiligen»[13], «Man lernt es, zuletzt seinen Abgrund lieben»[14]. Die Gebilde des Krisenbewußtseins der Moderne sind zeitweilig vielleicht auch ohne Nietzsches Einfluß entstanden – wie etwa Yorck von Wartenburgs

Sentenz: «Der moderne Mensch, d. h. der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden»[15] –, diese Gebilde variierten dann aber größtenteils unter Nietzsches Wirkung, wie etwa Simmels Satz von der Tragik der modernen Kultur. Auch Max Webers Konzept der Moderne war von Nietzsches Impulsen geprägt, so sehr Webers geistige Statur und Habitus sich auch von denen Nietzsches unterschieden.

Das Neue des Moderne-Begriffs von Max Weber bestand darin, daß er die positivistischen und lebensphilosophischen Elemente des Konzepts der Moderne in *einer* Auffassung verknüpfte; er leitete das lebensphilosophische Geschick der Moderne von der Verwirklichung der positivistischen Moderne her und baute eine soziologische und historische Konzeption um diesen Begriff. Selbst der enorm große Einfluß des Weberschen Begriffs der Moderne konnte aber die wiederholten Trennungen der positivistischen und lebensphilosophischen Motive bzw. Deutungen nicht vereiteln. Es reproduzierten sich die Divergenzen und Gegensätze zwischen der Spenglerschen Kritik an der Moderne, seiner Prophezeiung des Sturzes des faustischen Menschen, und Talcott Parsons' Auffassung von der Stabilität der modernen bürgerlichen Gesellschaft amerikanischen Musters oder zwischen der Philosophie Heideggers, die die neuzeitliche Wissenschaft und Technik der ‹Seinsvergessenheit› beschuldigt, und dem Kritischen Rationalismus Poppers, der für (im positivistischen Sinne) moderne Rationalität und die moderne ‹offene Gesellschaft› eintritt.

Als Baudrillard in den späten sechziger Jahren, noch vor der Mode der Postmoderne, einen kurzen Inbegriff des Konzepts der Moderne entwarf, mußte er resigniert feststellen, daß die Moderne «weiterhin ein verworrener Begriff ist». Seine Konzeption erhob diese Verworrenheit zum Prinzip der Moderne: «die Moderne ist kein soziologischer Begriff, kein politischer Begriff, sie ist eigentlich kein historischer Begriff»; «da die Moderne kein Begriff der Analyse ist, gibt es keine Gesetze der Moderne, es gibt lediglich Charakterzüge der Moderne. Es gibt auch keine Theorie, aber eine Logik der Moderne und eine Ideologie.» Nach Baudrillard «ist die Moderne, an eine historische und strukturelle Krise gebunden, nur das Symptom. Sie analysiert nicht diese Krise, sondern drückt sie aus, zweideutig, in rastloser Flucht nach vorne... *Sie verwandelt die Krise in einen Wert, in eine widersprüchliche Moral*.»[16] In dieser Ambiguität erlischt auch der Unterschied zwischen den beiden Typen

des Moderne-Begriffs: der zweite, dekadente Typus der Moderne subsumierte sich den ersten. Baudrillards Darstellung ließ die materiellen Prozesse der modernen Epoche durch den Ideologie-Begriff des spätbürgerlichen Denkens verschlingen[17]. Das Moderne-Konzept mündete derart in der negativen These: «die Moderne ist keine Dialektik der Geschichte»[18]. In den späten sechziger Jahren wurde diese These von der Flut der Mode des philosophischen Strukturalismus getragen; sie war aber auch damals keine differentia specifica des philosophischen Strukturalismus, sondern ein den Moderne-Konzepten von Nietzsche und Max Weber, Spengler und Parsons, Heidegger und Popper gemeinsames Moment, heutzutage gilt sie als Leitidee der Philosophie der Postmoderne.[19]

Die Philosophie der Postmoderne steht im Kontext dieses spätbürgerlichen Begriffs der Moderne[20]: In ihrer Absage an die Aufklärung beschwört sie vor allem Nietzsche und Heidegger herauf, verknüpft sie die Konsequenzen des Poststrukturalismus und der hermeneutischen Philosophie mit denen des Pragmatismus Jamesscher Prägung[21]. «Nietzsche und die ‹libidinöse Ökonomie› traten an die Stelle der geschichtlichen Dialektik und der politischen Ökonomie. Geschichte wurde wieder eine der Geschichten, und Logos wich vor dem Mythos zurück. Die installierten Kategorien – die Produktion von Begierde, die Schizophrenie, Dekodierung, Deterritorialisierung – wurden zu einer Philosophie des Endes der Geschichte entwickelt.»[22]

Die von Raulet beschriebene französische – poststrukturalistische –Variante der Philosophie der Postmodeme ist ein Ergebnis allgemeiner, nicht nur oder überwiegend nicht französischer Vorgänge und Prozesse im spätbürgerlichen Denken: sie nahm nicht nur Nietzsches und Heideggers Lebens- und Seinsphilosophie, bzw. den Pragmatismus, sondern auch Wittgensteins späteres Werk und Daniel Bells Theorie der postindustriellen Gesellschaft auf.[23] Nach Lyotard gehören zum Kontext der Postmoderne: «Die ‹sprachliche Wende› der westlichen Philosophie (die letzten Werke von Heidegger, das Eindringen der englisch-amerikanischen Philosophie ins europäische Denken, die Entwicklung der Sprachtechnologien); in Wechselbeziehung mit diesen der Verfall universalistischer Diskurse (der metaphysischen Doktrinen des modernen Zeitalters: der Erzählungen des Fortschritts, des Sozialismus, des Überflusses, des Wissens); die Müdigkeit ‹der Theorie› und die sie begleitende elende Erschlaffung (neues dieses und neues jenes, post-die-

ses und post-jenes, usw.).»[24] In dieser Darstellung, in der die objektiv-reellen sozialen und geschichtlichen Wandlungen ins Negativ-Philosophische sublimiert sind, erscheinen auch die geistigen Zusammenhänge enthistorisiert und entsubstantialisiert, die Forderung der Postmoderne – die Absage an eine rationale Erkenntnis von Totalität(en) – erhält den Schein der Feststellung von einzelnen Tatsachen, die das Walten des Fatums suggerieren. In der Philosophie der Postmoderne wird das positivistische Verfahren dem lebensphilosophischen Heraufbeschwören des Unvernünftigen subsumiert. Es entspricht diesem Zusammenhang, daß Lyotard die Postmodeme als ein philosophisch-antiphilosophisches Konglomerat darstellt, das auch dem Empiriokritizismus Platz gewährt.

Die Philosophie der Postmoderne ist ein internationales Phänomen der spätbürgerlichen Geistigkeit (in welchem der französische poststrukturalistische Nietzscheanismus nur eine der Komponenten ist); in diese Philosophie münden unterschiedliche Strömungen der Gegenwartsphilosophie ein[25], um sich dann als divergierende Möglichkeiten der Postmoderne wieder zu trennen. Diese in die Philosophie der Postmoderne mündenden bzw. deren Hintergrund bildenden Richtungen und Bestrebungen akzeptieren nicht immer alle Thesen der Postmoderne, bisweilen mißbilligen sie extreme Varianten des postmodernen Rausches der Irratio. Diese sonst abweichenden, ja sich widersprechenden Inhalte und Tendenzen begegnen sich in der Zurücknahme und «Dekonstruktion»[26] der Ideen von Geschichte und Vernunft, von Totalität, Gesetzmäßigkeit und Gesamtgesellschaft[27], im «Mißtrauen gegen Metaerzählungen«[28], in der Verkündigung von *Posthistoire, Postrationalität und Postphilosophie*.

III

Die Philosophie der Postmoderne wendet sich im zweifachen Sinn gegen Geschichte und Geschichtlichkeit: Zum einen siedelt sich die Postmoderne im *Nachgeschichtlichen* an, zum anderen ist sie gewillt, den *Geschichtsbegriff*, die geschichtliche Anschauung und Erkenntnis, zu entleeren und abzusetzen, zu zerstören und aufzulösen, sie behauptet also den Posthistoire-Gedanken als *Zeitdiagnose* (bzw. Prophetie) und als *These einer negativen Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie*. In den heutigen Äußerungen der Postmoderne steht die Zeitdiagnose im Vordergrund; es kommt der Schein

auf, die Feststellung der nachgeschichtlichen Situation habe das nachgeschichtliche Denken zur Folge. Lyotard definiert die Postmoderne als Zustand durch das Unmöglich-Werden der ‹großen Erzählung›, deren Subjekt verschmolzen sei[29]: Die Posthistoire wird hier dem leeren Raum zugeordnet, der durch eine doppelte Negativität – die des Schwundes des Geschichts- und Erkenntnis-Subjekts und die des Verlustes des historischen Wissens – umschrieben ist. «Die Postmoderne charakterisiert sich nicht nur als Neuigkeit im Vergleich zur Moderne, sondern auch als Auflösung der Kategorie des Neuen, als Erfahrung des ‹Endes der Geschichte›...», schreibt Vattimo; ihm zufolge kennzeichne sich «das Ende der Geschichte in der postmodernen Erfahrung» nicht nur durch die zunehmende theoretische Fragwürdigkeit des Begriffs der Geschichtlichkeit, die Auflösung der Idee der Geschichte als eines einheitlichen Prozesses, sondern auch dadurch, daß «sich in der konkreten Existenz wirkliche Zustände heranbilden – sowohl die Bedrohung durch die Atomkatastrophe, als auch und vor allem die Technik und das Informationssystem –, die ihr eine Art der real nicht-historischen Unbeweglichkeit verleihen»[30]. Der Zeitdiagnose der Postmoderne liegt die Posthistoire-These einer negativen Philosophie zugrunde: Eben von dieser These her wird den jeweiligen Zuständen Nachgeschichtlichkeit zugeschrieben. Der Unterschied zwischen beiden Momenten hebt sich auf im nietzscheanischcn Idealismus der Interpretation. Findet man, wie etwa nach Foucault, hinter einer Interpretation immer nur eine andere Interpretation, jedoch nie eine objektive Realität[31], so reduziert man die Geschichte lediglich auf ein Interpretationsmuster, das die Signatur der Moderne sei; die Dekonstruktion, Zerbröckelung und der Abbau dieser Geschichte sollen hingegen die Postmoderne verkünden.

Die Posthistoire-These, durch welche die Postmoderne ihr eigentümliches Wesensmerkmal zu bestimmen vermeint, galt erst seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts als Charakteristik oder als Prognose der Moderne, der etablierten bürgerlichen Gesellschaft. Der Gedanke von einem nachgeschichtlichen Zustand umschrieb schon in Tocquevilles Darstellung die universelle Perspektive der kapitalistischen Ordnung. Nach Tocquevilles Voraussage rufe die ‹Gleichheit› eine Situation hervor, welche «die Gesellschaft mehr stationär machen werde, als sie es in unserem Westen jemals war»[32]. Diese Prognose beruhte auf seinen Eindrücken von der amerikanischen Demokratie, besonders auf seiner Beob-

achtung, daß durch die ständige Erneuerung des Sekundären, durch die bewegliche und wechselnde Oberfläche, die Unantastbarkeit des Wesentlichen verhüllt wird und hinter der großen Mobilität menschlicher Handlungen «die sonderbare Festigkeit gewisser Prinzipien» liegt. «Die Menschen bewegen sich rastlos, der menschliche Geist scheint aber fast unbeweglich.»[33] Es offenbart die unbeabsichtigte Achtung des liberalen Kritikers der Revolutionen – der zu jener Zeit noch lebendigen bürgerlich-revolutionären Vergangenheit vom Ende des 18. Jahrhunderts und der schon geahnten, obschon als vermeidbar betrachteten proletarisch-revolutionären Zukunft – vor diesen Revolutionen, daß Tocqueville das Zu-Ende-Kommen der Geschichte aus der Unmöglichkeit (oder zumindest der Unwahrscheinlichkeit) weiterer Revolutionen ableitete.

Diese Posthistoire-Perspektive war in Ambiguität befangen, ebenso wie Tocquevilles ganze Geschichtsanschauung und Zeitdiagnose, aus der sie folgte: Sie war Verheißung und Trost, Hoffnung auf das Ausbleiben der die bürgerliche Gesellschaft bedrohenden neuen «großen intellektuellen und politischen Revolutionen»[34], und sie war zugleich Angstbild, Vision des Vorherrschend-Werdens der fatalen ‹Gleichheit›. Die Verheißung und die Hoffnung konnten aber diese Vision nicht kompensieren, da die Annahme, Revolutionen seien künftig unwahrscheinlich, vom Bewußtsein des unaufhaltbaren, schicksalhaften Umsichgreifens der ‹Gleichheit› herrührte. Tocquevilles Impressionen, die den Posthistoire-Gedanken authentifizierten, gestalteten sich auf Grund einer lückenhaften, in manchen Zügen eher skizzierten als kohärent aufgebauten geschichtsphilosophischen Konzeption. Letzten Endes waren durch diese Konzeption sowohl die Selektion und die Deutung seiner amerikanischen Beobachtungen, das Maß und die Hierarchie ihrer Geltung als auch die Prämissen des Posthistoire-Gedankens bestimmt: die Mißbilligung der an «die individuelle Anstrengung der Vernunft» appellierenden Philosophie von Bacon und Descartes bis Voltaire, die Ansicht, der zufolge die Demokratie, die nivellierende ‹Gleichheit›, allgemeinen Ideen zustrebe, der Geschichte und der historischen Erkenntnis aber abgeneigt sei. Schon zur Zeit seiner Entstehung galt der Posthistoire-Gedanke als ‹Kulturkritik› der Demokratie (nur der Terminus ‹Kulturkritik› ist späteren Datums, das Phänomen trat bereits um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert auf), und dieser anfänglichen und rudimentären ‹Kulturkritik› waren auf implizite Weise Tendenzen des ‹negativen Denkens›[35] immanent.

Bei Tocqueville blieb aber der Zusammenhang der Posthistoire-Idee mit dem ‹negativen Denken›, mit der Umwertung und dem Zerfall der Begriffe von *Rationalität*, *Geschichte* und *Philosophie* im Kontext des ‹negativen Denkens› noch fragmentarisch und meistens latent, wie auch diese philosophischen Prämissen und Konsequenzen seiner Auffassung – ohne ausgeprägte Fragestellungen und Durchführung – im Zwielicht des halb Geahnten, halb Konzipierten schwebten. In der Genesis des Positivismus und der Lebensphilosophie verflocht sich aber der Posthistoire-Gedanke mit der Destruktion und der Umdeutung dieser Begriffe; solche Destruktion und Umdeutung enthielten – selbst wenn sie im Hintergrund der Auffassung verborgen waren – die Voraussetzungen eines Abbruchs und Endes der Geschichte, der Restriktion und Ausschaltung der Geschichtlichkeit. In den Konzeptionen von Comte, Cournot und Nietzsche zeichneten sich die philosophischen Konturen der Posthistoire-Idee ab.

Das ‹positive› – «allein ganz normale» – Stadium gilt, Comtes Auffassung zufolge, als die «endgültige Einrichtung der menschlichen Vernunft», als «endgültiger Zustand der rationalen Positivität»[36], womit und wodurch die Geschichte sich eigentlich abschließt[37]. In der Comteschen Vereinigung von ‹Ordnung› und ‹Fortschritt› dominierte die unbeweglich-statische ‹Ordnung›: «Das positivistische Dogma setzt überall eine strenge Unveränderlichkeit in der grundlegenden Ordnung voraus, deren spontane oder künstliche Veränderungen immer sekundär und vorübergehend sind.»[38] Comte band diese unwandelbare und endgültige ‹Ordnung› an eine völlig ahistorische Vernunft (obschon sich seine frühen Schriften – von Saint-Simons Ideen angeregt – gewissermaßen für die Geschichtlichkeit der Erkenntnis interessierten). Die Rationalität als Element des ‹positiven Glaubens› reduzierte sich auf das gedankliche Fixieren ‹ständiger Relationen›, die in der «Aufeinanderfolge und Ähnlichkeit beobachtbarer Erscheinungen» zu konstatieren seien. Das ‹metaphysische Stadium› überwindend, verschloß sie sich programmatisch der Erforschung von Ursachen. Sie büßte ihre Universalität und ihre revolutionär-kritische Bestimmung ein[39]; entleert und erstarrt, wurde sie der ‹universellen Religion› subsumiert. «Das grundlegende Dogma der universellen Religion besteht in der festgestellten Existenz einer unwandelbaren Ordnung, der die Ereignisse aller unterworfen sind»[40]: Die positivistische Philosophie – der gemeinsame Inbegriff der degradierten

Vernunft und des ‹subjektiven Prinzips›, das den Primat des ‹Herzens› verkündete – repräsentierte an sich den nachgeschichtlichen und außergeschichtlichen Zustand, den sie in der Welt zu definieren bzw. eher herzustellen vermeinte.

Anfang der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts wurde die Posthistoire-These von Cournot expressis verbis formuliert (und auf sein Diktum beriefen sich bei ihrer Neufassung des Nachgeschichtlichkeits-Gedankens sowohl Hendrik de Man als auch immer wieder Arnold Gehlen). Infolge des Fortschritts der Zivilisation – so Cournots Posthistoire-Satz – «tendiert das politische System zur Stabilität, mindestens in dem Sinne, daß die politischen Ursachen der Instabilität sich verringern oder verschwinden», führt die Geschichte der Menschheit zu einem «Schlußzustand», wo nicht mehr die politischen und religiösen Institutionen, sondern «die Elemente der eigentlichen Zivilisation» entscheidend sind, wo «der Gesellschaft das Streben eigen ist, sich, wie der Bienenkorb, nach quasigeometrischen Bedingungen einzurichten».[41] In Cournots Posthistoire-These schwangen zwar auch Reminiszenzen der Vernunft-Utopien des klassischen Zeitalters mit – verhieß doch der nachgeschichtliche Zustand das Ende der Kriege und Eroberungen, der Reichs-Gründungen und -Zerstörungen, der Aufstiege und Untergänge von Dynastien –, sie hatte aber die Eindämmung und Aushöhlung des klassisch-bürgerlichen Historismus zu ihrem übergreifenden Moment. Die Vernunft-Utopie schlug in die Aussage von einer unmittelbar bevorstehenden, im Präsens formulierbaren Posthistoire-Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft um, wobei sich jene Utopie in eine Prognose des nachgeschichtlichen Zustandes verwandelte, die Vernunft aber sich auf das Wissen von quasigeometrischen Regeln beschränkte. Cournot konstatierte und tadelte «die Revolten der niedrigeren Klassen, die unfähig sind, etwas zu organisieren»; die Posthistoire-These erhoffte und verhieß, daß jene Revolten «nur flüchtige Störungen erzeugen können» und daß der «Fortschritt der allgemeinen Vernunft» die «eitlen Utopien» in Verruf bringt.[42] Die ersehnte nachgeschichtliche Stabilität soll nicht dem spontanen Gang der Zivilisation oder der Wirkung der Ideen überlassen werden: «Bei jeder Revolte gegen die Gesetze der unerbittlichen Natur müssen die Klassen wie auch die Individuen für ihre Verstöße mit der Erschwerung jener Last bestraft werden, der sie sich entziehen wollten.»[43]

Wird Cournots nachgeschichtliche Vorstellung von Zeit zu Zeit

in Erinnerung gebracht und zitiert, so gilt Nietzsches Posthistoire-Idee – mit und hinter ihr die Überwindung von Geschichte und Geschichtlichkeit – die pragmatisch-instrumentalistische Deutung und Absetzung der wissenschaftlichen Rationalität, die lebensphilosophische Antiphilosophie – als unmittelbarer Bezugspunkt des Ahistorismus im spätbürgerlichen Denken; diese Momente treten zutage oder reproduzieren sich auch in solchen Varianten der philosophischen Dekadenz, die Nietzsches Erbe nicht übernehmen. Nach Cournots Posthistoire-Begriff sollte die (im Grunde positivistisch umgedeutete) Rationalität das nachgeschichtliche Endstadium herbeiführen. Nietzsches Vision sah die Geschichte zusammen mit der Vernunft zum Untergang, zum Sturz in den Abgrund, bestimmt. Waren auch weder ihre Geschichtskonzepte noch ihre Posthistoire-Vorstellungen identisch – Cournots szientistischer Glaube an den Fortschritt konnte später sogar den Anschein haben, er sei der Widerpart von Nietzsches tragischer Weltbetrachtung –, so verknüpften dennoch die Banden einer substantiellen Entsprechung die beiden Auffassungen, die ohne Kontakt miteinander, in unterschiedlichen historischen Situationen und geistigen Traditionszusammenhängen entstanden.

In Nietzsches Ambiguität der Verdammung und Billigung des historischen Erkennens, des Gefühls und Sinnes, des erkenntnistheoretischen Relativismus unter Berufung auf die Geschichte und des Verzichts auf die Geschichte wurde Geschichte zweifach zurückgenommen: Zum einen versank sie als ‹metaphysischer› Begriff im Perspektivismus, im Absoluten der Interpretation – das auch die Stätte des Unterganges der Kategorien Wirklichkeit und Erkenntnis, Ursache und Gesetz, Subjekt und Geist war –, zum anderen kündete Nietzsches Zeitkritik das Ende der Geschichte und des Menschen an. Der Posthistoire-Gedanke waltete als ständiges Motiv in Nietzsches Werk. Seit der ‹Geburt der Tragödie› und den ‹Unzeitgemäßen Betrachtungen› haben ihn die Wiederherstellung des tragischen Mythos, der Gedanke der unaufhebbaren Spannung zwischen Leben und Geschichte in Bann gehalten. Er polemisierte gegen das «Übermaß von Historie», das «nicht mehr erlaubt, unhistorisch zu empfinden und zu handeln»; er war gewillt, «die Gegenmittel gegen das Historische», *«das Unhistorische und das Überhistorische»,* aufzufinden.[44] In der Zarathustra-Vision wurde die Geschichte durch Gottes Tod, den Verfall des in den Abgrund stürzenden Menschen und das Prinzip der ewigen

Wiederkehr des Gleichen aufgehoben. «Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?»[45] In Zarathustras Posthistoire-Mahnung erschien die ganze Geschichte des Menschen als Schwingen eines Seils, «geknüpft zwischen Tier und Übermensch», ja, der Mensch sei «ein Seil über einem Abgrunde»[46]. In Nietzsches letztem Brief an Jacob Burckhardt schlug in den Paroxysmus des Wahnsinns um – «daß im Grund jeder Name in der Geschichte ich bin»[47] –, was früher die Illusion des Ich gewesen war, das geglaubt hatte, die Geschichte seinem irrationalen Willen zu unterwerfen, sie im tragischen Mythos zum Abschluß zu bringen und in einen tragischen Mythos zu verwandeln.

Der Posthistoire-Gedanke kulminierte bei Nietzsche im philosophischen Setzen des *Nihilismus* und der *nihilistischen Überwindung* dieses Nihilismus: Der Zwiespalt, in dem der Nihilismus zum absoluten Prinzip gesteigert wurde, war das Novum von Nietzsches philosophischer Einstellung. An diese Attitüde (und nicht unbedingt an die spezifischen Inhalte der Nietzscheschen Auffassung dieser Ambiguität) lehnten sich – aus unterschiedlichen Beweggründen und mit divergierendem geistigen Charakter – nicht nur Spengler und Ernst Jünger, Klages und Heidegger, sondern auch Adorno und Arnold Gehlen an; sie wird heutzutage in Daniel Bells oder Peter L. Bergers neokonservativer Kritik an der Moderne und Deleuzes, Lyotards oder Foucaults ‹poststrukturalistischer› Nietzsche-Renaissance[48] heraufbeschworen. In der Philosophie der Postmoderne bringt die Zurücknahme der Geschichte und der Ratio den Nihilismus und seine nihilistische Überwindung mit sich. «Die traditionelle Vernunft war Geschichte, die Geschichte selber. Und heutzutage sind wir schon nicht mehr in der Geschichte.»[49] Gelten Vernunft und Geschichte als Medien der puren Negativität – einer Negativität ohne Dialektik –, so wird ihrem Verfall, ihrem Sturz in das Nichts – dem vollendeten Nihil – der Anschein der Überwindung des Nihilismus verliehen.

IV

Was sich im bürgerlichen Denken als Beschränkung und/oder Relativierung der Geschichte, als Verbreitung des Ahistorismus und Antihistorismus, als Absage an die Kategorie der Rationalität und/oder ihr positivistisches Verwelken widerspiegelte, und sich in der Posthistoire-These, letztlich im Verkünden oder Implizieren des

philosophischen Nihilismus und der nihilistischen Philosophie, manifestierte, war in der historischen Realität die Wende der Bourgeoisie, ihr Rollenwechsel, das unwiderrufliche, in den sozialen Auseinandersetzungen entscheidende In-Erscheinung-Treten der Arbeiterklasse. Auf dieselbe Realität reflektierte der Marxismus vom Klassenstandpunkt des Proletariats durch die materialistisch-dialektische Erneuerung von Geschichtsbegriff, Rationalitätsidee und Philosophiekonzeption.

Diese materialistisch-dialektische Erneuerung hielt die Einheit, in die das klassische bürgerliche Denken jene Begriffe unter dem Primat der Rationalitätsidee verknüpfte, nicht aufrecht (der Primat des Vernunftbegriffs verlieh der Geschichtskategorie und dem Philosophiekonzept sowie ihrer Einheit mit der Rationalitätsidee selbst in materialistischen Auffassungen eine idealistische Färbung). Marx' und Engels' Kritik an Hegel begegnete in dieser Hinsicht ihrer Auseinandersetzung mit der klassischen bürgerlichen Ökonomie, besonders mit Ricardos Theorie. Hegel drang im rationalen Begreifen der Geschichte und in der Historisierung der Ratio bis zur äußersten Grenze der Möglichkeiten der bürgerlichen Philosophie vor, die idealistische Dialektik von Vernunft, Geschichte und Philosophie beruhte jedoch auf dem absoluten Primat der Vernunft; die ahistorische Anschauung des Kapitalismus war in Ricardos politischer Ökonomie durch die abstrakte Rationalität des homo oeconomicus vermittelt, der sie die Geschichte subsumierte.

Die nietzscheanischen und heideggerianischcn Interpretationen, die Marx zum Denker der Posthistoire umstilisieren möchten, unterstellen Marx einen den Lehren von Saint-Simon und Hegel entnommenen Begriff der allmächtigen Vernunft[50] oder erklären die materialistisch-dialektische Umgestaltung und Ausdehnung der Idee der Geschichtlichkeit, den Gedanken einer über den Kapitalismus hinausgehenden Geschichte – die Aufhebung sowohl des klassischen bürgerlichen Historismus als auch des Utopismus – zur Posthistoire: die «revolutionäre Veränderung» der «Klassen-Gesellschaft» bedeute bei Marx das Ende der Geschichte. «Die Notwendigkeit, dieses Ende aus der Eigenart des Kapitals und seiner Krisen zu beweisen, ist die Hauptabsicht der marxistischen Wissenschaft. Es ist das Ende der Geschichte...»[51]

Die materialistische Dialektik stellt dem klassischen bürgerlichen Denken nicht die Subjektivierung oder Mythisierung des Ge-

schichtsbegriffs (bzw. seiner Entwertung zugunsten des außergeschichtlichen Mythos), nicht den Abbau und die Aushöhlung der Rationalitätsidee, nicht den Lehrsatz vom Ende der Philosophiegeschichte entgegen. Die Kategorien von Rationalität, Geschichte und Philosophie liegen im Marxismus nicht als membra disiecta nebeneinander, die als Begriffstrümmer die Postmodeme verkünden, das Kommen eines historischen und geistigen Nihils suggerieren. In dem ihr eigenen *neuen Kontext* wandelt die materialistische Dialektik diese Kategorien um, gestaltet sie ihre neue Einheit. In dieser neuen Einheit gilt das Begreifen der Geschichte, vor allem der Materialität der Geschichte von Gesellschaft und Natur, als bestimmend. Vernunft der Geschichte und Geschichte der Vernunft fallen hier, anders als im dialektischen Vernunft-Idealismus, nicht zusammen. Die ‹objektive Logik› des nicht-teleologischen Gesamtprozesses der menschlichen Geschichte besteht auch nicht in der den jeweiligen Handlungssubjekten zugeschriebenen (oder in der von ihnen als solche verstandenen) Rationalität ihrer Motive, sondern gehört der *begriffenen Geschichte* an. Auf Grund dieser Rationalität der *begriffenen Geschichte* sind objektive Bestimmtheit, historische Möglichkeit, Stufe und Begrenzung des *rationalen Handelns* zu entschlüsseln und ist nach der Geschichte der die Wirklichkeit erfassenden *Erkenntnisrationalität* zu fragen und zu forschen.

Die Neugestaltung des Rationalitätsbegriffs im Rahmen des dialektisch-rationalen Begreifens der Geschichte (wobei die Geschichte des gesellschaftlichen Menschen die Geschichte der Natur voraussetzt und sie fortsetzt) ermöglichte es Marx, den Rationalitätsbegriff in der theoretischen Darstellung der kapitalistischen Ökonomie analytisch-kritisch anzuwenden[52]; einerseits in der Bloßstellung des den bürgerlichen Produktionsverhältnissen anhaftenden falschen Scheins sowie auch der unlösbar scheinenden Spannungen zwischen diesem falschen Schein und den Wesensbestimmungen dieser Produktionsverhältnisse – in diesem Sinne konstatierte Marx die «Irrationalität des Ausdrucks» in der Theorie, aber auch «die Irrationalität der Sache selbst»[53] –, andererseits in der Darstellung des Widerspruchs zwischen dem, was sich als Notwendiges und Rationales aus dem Stand der Produktivkräfte ergebe, und den Schranken der kapitalistischen Form der Produktion. In Marx' Idee der revolutionären Umwälzung der Gesellschaft treffen sich wie in einem Knotenpunkt das rationale Begreifen der Geschichte – selbst Resultat und Bestandteil der Erkenntnisrationalität – und

der Gedanke von der Notwendigkeit eines die Gesellschaftstotalität umgestaltenden rationalen Handelns.

Ist die neue Einheit der Kategorien Geschichte, Rationalität und Philosophie die Folge des Bruchs mit dem Vernunft-Idealismus, so kann die materialistische Dialektik im Zusammenhang dieser Einheit nicht nur die idealistischen Ansätze einer immanent-gesetzmäßigen Weltgeschichte – von Vico über Voltaire und Condorcet bis zu Hegel – und einer Geschichte und Geschichtlichkeit der Vernunft – von Leibniz bis zu Hegel – in sich aufheben, sondern auch solche Inhalte und Probleme des Vernunft-Idealismus von ihrem eigenen Standpunkt aus begreifen und erörtern, umstülpen und neuformulieren, die die ‹aktive Seite› des Erkenntnisprozesses idealistisch deuteten: das Objektivieren des Wissens, den objektiven Geist, das Apriori. In der neuen Einheit von Geschichte, Rationalität und Philosophie wird die Rationalität in der Dialektik des historischen Prozesses der Realität (die Praxis inbegriffen) und der Geschichte der Widerspiegelung, der geistigen Aneignung dieser Realität, aufgefaßt, versteht sich die Philosophie weder als Symptom und Argument des kulturellen Relativismus noch als philosophia perennis, sondern als Moment der Geschichtlichkeit jener Rationalität, als eine eigentliche Art wissenschaftlicher Erkenntnis. Besinnt sich die philosophische Theorie der materialistischen Dialektik auf ihre eigenen Voraussetzungen und Bestimmtheiten, Ergebnisse und Möglichkeiten, Schwierigkeiten und Grenzen, reflektiert sie ihre eigene Geschichtlichkeit und Rationalität, ihre Stellung im historischen Prozeß der Gesellschaft und der Erkenntnis, so wird sie der *Dialektik ihrer selbst* bewußt und nimmt sie diese erkannte Dialektik ihrer selbst in ihren theoretischen Gehalt auf.

V

Von den lebensphilosophischen Ansätzen der Romantik über Kierkegaard bis zur ‹negativen Dialektik›, von Nietzsche über Spengler und Ernst Jünger bis zu Heidegger und Foucault bildet das ‹negative Denken› einen historischen Zusammenhang, eine geistige Tradition: die Philosophie der Postmodeme steht in einem Kontext, der teils Marx vorausging, teils mit Marx gleichzeitig war, teils sich parallel zum Marxismus entwickelte. Marx' Denken entfaltete sich in Auseinandersetzung mit frühen lebensphilosophischen Bestre-

bungen (etwa mit Max Stirners Philosophie des ‹Einzigen› oder mit Bakunins Beschwörung des irrationalen Lebens gegen wissenschaftliche Erkenntnis und objektiv begründete Politik). Blieb der Konflikt zwischen Marx und Nietzsche in ihren Ideengefügen implizit, aber auch impliziert, so hatten und haben Marxismus und Nietzscheanismus diesen Kampf auszutragen. Es gehört zu den Paradoxien der Philosophie der Postmoderne, daß sie sich jenseits von Marx verortet[54], ihre Zeitdiagnosen aber Konstellationen zu beschreiben vermeinen, die diesseits von Marx plaziert sind, wobei diese angeblichen Rückfälle ersehnt und zugleich betrauert werden, die antiromantische Geste der kühnen Fortschrittskritik eine neuromantische Nostalgie verhüllt. Adornos ‹negative Dialektik›, obwohl zunächst von Nietzsche geprägt, hielt eine Rückkehr zur Attitüde der Junghegelianer für möglich und erstrebenswert. Foucault konstatierte einen Rückfall der historischen Situation auf das Jahr 1830, wobei dieses Urteil auf Denkinhalten Nietzsches und des Nietzscheanismus beruhte, das heißt auf dem lebensphilosophisch-krisenmythischen Bewußtsein der Zeit nach 1871 und 1917. Gegner und Kritiker hegen wider die Philosophie der Postmoderne den Argwohn, daß sie zur Prämoderne zurückkehre[55], und diese Vermutung scheint nicht unbegründet, insofern die Posthistoire in der Préhistoire eine Stütze finden will, die Postrationalität an die Prärationalität appelliert, die Postphilosophie im präphilosophischen Mythos[56] nach einem Halt sucht.

Die Postmoderne ist dennoch ein ‹modernes› Phänomen: Sie ist an die Verfallsphase und -perspektive der bürgerlichen Gesellschaft gebunden als deren falsches Bewußtsein, zum ‹Zeitgeist› des Krisenmythos hypostasiert[57]; die Neigung zur Prämoderne, zur Préhistoire, zur Prärationalität erwacht immer wieder in *diesem* Bewußtsein. Nicht der fundamentale Bestand der Philosophie der Postmoderne ist das Novum – Nietzsche und Heidegger gelten als *die* Philosophen der Postmoderne[58] –, sondern die Konstellation, in der diese andauernde Tendenz der spätbürgerlichen Geistigkeit neue Kraft gewinnt und mit dem Reiz der Neuigkeit zutage tritt. Dieses Novum – der heutige Krisenzustand der bürgerlichen Gesellschaft, samt den sozialen Entwicklungen infolge der Umwälzung der Technik, der ökologischen Spannungen, der Bedrohung durch einen thermonuklearen Krieg, des ungleichmäßigen und widersprüchlichen, nicht-linearen Ganges der Klassenkämpfe usw. – befindet sich in der Geschichte einer Gesellschaftstotalität, deren

Hauptkoordinaten und fundamentale Bewegungsgesetze Marx erschloß bzw. deren Werdegang auf Grund der Marxschen Theorie zu eruieren ist.

«In der Lawine gibt es entweder nur oder keine Decadence»[59], so Ernst Jüngers Maxime. An anderer Stelle schrieb er: «Der Untergangsstimmung, wie sie sich in unseren Tagen entwickelt, fehlt jedes Gegengewicht.»[60] Diese postmodernen Maximen scheinen dem Diktum Paul Valérys verwandt, der als Repräsentant der Moderne gilt: «Und wir sehen jetzt, der Abgrund der Geschichte sei groß genug für alle.»[61] Die gegenwärtige historische Situation ist aber nicht bloß eine Lawine, obschon in ihr die Möglichkeit von Lawinen liegt, sie ist nicht bloß ein Abgrund, obschon es in ihr die Lockung und die Realität geschichtlicher Abgründe gibt; denn über den Abgründen treffen gegensätzliche Sturmböen aufeinander, und unter den Abgründen vollziehen sich tektonische Verschiebungen in der Tiefe der sozialen Wirklichkeit. Dieselbe Krise, die in der Philosophie der Postmoderne mystifiziert und in dieser mystifizierten Gestalt als Beweis gegen Marx und den Marxismus vorgeführt wird, erweckt aufs neue das Interesse für Marx und den Marxismus.[62]

Verklärt die Philosophie der Postmoderne den Abgrund der Posthistoire, des Postrationalen, Postphilosophischen zur Zeitsignatur und zum Urgebilde von Geschichte, Erkenntnis und Philosophie schlechthin, so vertritt Marx' Denken das rationale Begreifen der Geschichte, die historische Betrachtung der Vernunft, die Daseinsberechtigung und Existenz der wissenschaftlich-theoretischen Philosophie: Es ist der Antipode zum neuen Aufzug des Nihilismus. Den Leitgedanken dieses Nihilismus Nietzschescher Provenienz und Prägung formulierte Gottfried Benn Anfang der vierziger Jahre: «Es wurde gebüßt durch die Trennung von Ich und Welt, die schizoide Katastrophe, die abendländische Schicksalsneurose: Wirklichkeit. Ein quälender Begriff, und er quälte alle, die Intelligenz unzähliger Geschlechter spaltete sich an ihm. Ein Begriff, der als Verhängnis über dem Abendland lastete, mit dem es rang, ohne ihn zu fassen, dem es Opfer brachte in Hekatomben von Blut und Glück, und dessen Spannungen und Brechungen kein natürlicher Blick und keine methodische Erkenntnis mehr in die wesenhafte Einheitsruhe prälogischer Seinsformen abzuklären vermochte.»[63]

Dieser philosophische Wirklichkeitsverlust und Wirklichkeitsverdacht sind das gemeinsame Ergebnis von Lebensphilosophie *und*

Positivismus, das durch Heideggers Seinsphilosophie nur dem Anschein nach überwunden, dem Wesen nach jedoch radikalisiert wird. Scheint die Anfechtung der‹Seinsvergessenheit› den Wirklichkeitsverlust zu beklagen, so verabsolutiert sie ihn, erklärt ihn für unwiderruflich und endgültig. Das letzte Ergebnis der Philosophie der Postmoderne (das etliche Befürworter derselben nicht anstreben, sondern vermeiden wollen) ist die abstrakt-pure Negativität, die unwiderstehliche Macht des Prinzips des Bösen. Es scheint ein Chaos zu walten, aus dem keine Welt mehr entstehen kann[64]; das Nichts, dieser schon veraltete Weltgott, scheint als trunkener Tyrann zu herrschen. Das Ergebnis ist endgültiger Verlust ohne jede Entschädigung – der Verlust von Erkenntnis und Wahrheit, von Wandel und Ausweg. Wird etwas behauptet, so statt der zurückgenommenen Dialektik die ‹*Dekonstruktion*› und die ‹*Ekstase*›[65], statt der zurückgenommenen Vernunft die *Unvernunft,* statt der zurückgenommenen Objektivität das *Fatum,* statt des zurückgenommenen rationellen philosophischen Wissens das *Schweigen*[66], in dem nur die ferne Stimme der heiligen Botschaft zu hören, das Wort des Mythos, des Glaubens zu vernehmen sei[67].

Angesichts des postmodernen Nihilismus tritt Marx' materialistische Dialektik als *die philosophische Wiedergewinnung der Realität* zutage. Ihrem Selbstverständnis nach geht die Philosophie der Postmoderne – infolge der Verwindung von Geschichte, Rationalität und wissenschaftlicher Philosophie – über Marx hinaus: Die Postmoderne versteht sich als eo ipso postmarxistisch. Als latenter oder genannter Gegenstand der postmodernen Kritik an der ‹klassischen Rationalität› gelten Marx und der Marxismus. Es gibt zwar Bestrebungen, Marx der Postmoderne einzuverleiben, ihn zum Denker der ‹Dekonstruktion› umzudeuten[68], in der Philosophie der Postmoderne überwiegt aber die Tendenz, Marx und den Marxismus der ‹klassischen Rationalität› unterzuordnen und samt dieser für veraltet zu erklären: Was der Philosophie der Postmoderne abhanden gekommen scheint, ist «die Möglichkeit, die Zukunft zu antizipieren und zu gestalten»[69] – also die Daseinsberechtigung marxistischer Erkenntnis und Handlung. Die Negativität der Philosophie der Postmoderne verneint das Denken von Marx, vor allem die materialistische Dialektik und die Idee der revolutionären Umwälzung der Gesellschaft; diese negative Beziehung zu Marx gehört zu ihrer Wesensbestimmung. Die Philosophie der Postmoderne ist im Schatten von Marx angesiedelt; sie vermag diesen

Schatten weder abzuwenden noch aus ihm herauszutreten. Die Tatsache, daß die Philosophie der Postmodeme in ihrer Auseinandersetzung mit der materialistischen Dialektik die Geschichte und die Rationalität schlechthin ‹dekonstruiert›, die Moderne ablehnt, insofern der erste historische Typus des Begriffs der Moderne die Idee der rationellen Aneignung der Natur und der Wandlung der Gesellschaft war, bestätigt ex negativo, daß die philosophische Theorie der materialistischen Dialektik im Gang der menschlichen Erkenntnis und Emanzipation tief verwurzelt ist.

Fussnoten

1 Vgl. M. Foucault: Structuralisme et poststructuralisme; entretien avec G. Raulet. In: ders.: Dits et écrits 1954-1988. Tome IV. Paris, 1994. pp. 446 f. – Der Name ‹Postmoderne› ist «denkbar unglücklich. Er taugt fast nur zu Mißverständnissen, Diskreditierungen, Vorbeireden an der Sprache.» (W. Welsch: Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die ‹Postmoderne›. Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte. In: Philosophisches Jahrbuch, 94. Jg., 1987, l. Halbband, S. 111)

2 «Die Termini ‹Modernismus› und ‹Postmodernismus› bleiben historisch und systematisch ungewiß und undefinierbar.» (A. Huyssen: From Counter-culture to Neoconservatism and Beyonds: Stages of the Postmodern. In: Social Science Information, No. 3, 1984, p. 615) – Vgl. u. a. auch B. Schmidt, Postmodernism as Aggressive and Conflict-avoiding Dialectics. In: ebendort, pp. 589 ff. – B. Schmidt: Postmoderne – Strategie des Vergessens. Ein kritischer Bericht. Darmstadt und Neuwied, 1986

3 J.-F. Lyotard: Reponse à la question: qu'est-ce que le postmodernisme? In: Critique, N° 419, 1982. p. 365

4 Vgl. W. Krauss, Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes. In: Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts. Hrsg. von W. Krauss und H. Kortum. Berlin, 1966 – H. R. Jauß: Literaturgeschichte als Provokation. Frankfurt am Main, 1970. S. 11 ff.

5 Zum Bruch zwischen klassischer und spätbürgerlicher Philosophie vgl. M. Buhr/R. Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, Berlin und Frankfurt am Main, 1981 – M. Buhr: Zum Verhältnis von klassischer und spätbürgerlicher Philosophie, in: Philosophie in weltbürgerlicher Absicht und wissenschaftlicher Sozialismus. Hrsg. von M. Buhr und H. J. Sandkühler. Köln, 1985.

6 Die künstlerisch-ästhetische Moderne stellt ein selbständiges Problem dar, das in diesem Aufsatz nicht behandelt wird; sie hängt zwar mit dem Werdegang des philosophischen Begriffs der Moderne zusammen, ist aber auf diesen weder zurückzuführen noch aus diesem abzuleiten; vgl. u. a. H. Eisler: Materialien zu einer Dialektik der Musik. Leipzig, 1976. S. 151 ff.

7 Vgl. F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: ders.: Werke. Hrsg. von K. Schlechta. München. 1969. Band II. S. 682, 714 – F. Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1881-1882. In ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Band V/2. Berlin-New York, 1973. S. 537

8 F. Nietzsche: Ecce homo. Wie man wird, was man ist. In: ders.: Werke. Hrsg. von K. Schlechta. Band II. S. 1141 – «Denn was die Moderne ist, das hängt ja davon ab, als was wir sie verstehen wollen. Entweder wir verstehen sie streng aus sich selbst, also radikal-emanzipatorisch, dann verstehen wir sie zu Tode, dann ist Selbstaufhebung der Aufklärung unvermeidliches Resultat ihrer Dialektik. Das hat Nietzsche mit vollendeter Klarheit gesehen ... Wenn wir solche Selbstaufhebung nicht wollen, dann dürfen wir die Moderne nicht aus sich selbst verstehen ...» (R. Spaemann: Philosophie und modernes Bewußtsein. In: Neue Zürcher Zeitung, 4. 2. 1983)

9 F. Nietzsche: Ecce homo. In: ders.: Werke. Hrsg. von K. Schlechta. Band II. S. 1018

10 F. Nietzsche: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. In: ebendort, Band III. S. 529

11 F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: ebendort, Band II. S. 775

12 «*Gesamt-Einsicht: der zweideutige* Charakter unsrer *modernen Welt* – eben dieselben Symptome können auf *Niedergang* und auf *Stärke* deuten.» (F. Nietzsche: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. In: ebendort, Band III. S. 624)

13 F. Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1882-1884. In: ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Band VI1/1. Berlin-New York, 1977. S. 13

14 Ders.: Nachgelassene Fragmente 1884-1885. In: ebendort, Band Vll/3. Berlin-New York, 1974. S. 90

15 Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1888-1897. Halle/Saale, 1923. S. 83

16 J. Baudrillard: Art. ‹Modernité›. In: Encyclopaedia universalis, vol. II. Paris, 1968. p. 139

17 Nach Baudrillard «*ist die Moderne lediglich ein ungeheurer ideologischer Prozeß*». (Ebendort, p. 141)

18 Ebendort

19 Hier geht es um die *Philosophie* der Postmoderne und nicht um das Verhältnis zwischen *künstlerischer* Moderne und Postmoderne. Zwar ist das Eigentümlich-Künstlerische in diesem Verhältnis auf das Philosophische kaum zu reduzieren, Problem und Begriff der Postmoderne

erweisen sich aber *vor allem* als zeitdiagnostisch-philosophisch. Sollte der *Terminus* ‹Postmoderne› auch zunächst mehr in der amerikanischen Literaturbetrachtung angewandt worden sein und trat die Losung ‹Postmoderne› zuweilen als überwiegend künstlerische (etwa in der Architektur) zutage, so stellte sich jedoch im Reflektieren auf das Verhältnis zwischen künstlerischer Moderne und Postmoderne der zeitdiagnostisch-philosophische Inhalt heraus. Zum Konzept der Postmoderne in divergierenden Perspektiven vgl. u. a. M. Köhler: ‹Postmodernismus›: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick. In: Amerikastudien/American Studies, Nr. 1, 1977 – G. Hoffmann/A. Hornung/R. Kunow: ‹Modern›, ‹Postmodern› and ‹Contemporary› as Criteria for the Analysis of 20th Century Literature. In: ebendort – I. Hassan: The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature, New York, 1971 – ders.: The Right Promethean Fire. Imagination, Science, and Cultural Change, Urbana/Ill., 1980 – E. Beaucamp: Die Zukunft liegt in der Vergangenheit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14. 6. 1980 – P. Bürger: Das Altern der Moderne. In: Adorno-Konferenz 1983. Hrsg. von L. von Friedeburg und J. Habermas. Frankfurt am Main, 1983 – J. Culler: On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism. Ithaca, 1982 – P. Spedicato: Nel corso del testo, nel corpo del tempo. In: Postmoderno e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America. A cura di P. Carravetta e P. Spedicato, Milano, 1982 – Ch. Norris: The Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Structuralism, London and New York, 1985 – Umfrage: Was bedeutet ‹postmodern›. In: Forum, Heft 379-380, 1985 – Kultur der Moderne I-III, In: Neue Zürcher Zeitung, 5. 12. 1986, 12. 12. 1986, 19. 12. 1986 – Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne. Hrsg. von D. Kamper und W. van Reijen. Frankfurt am Main, 1987

20 Zu jener Zweideutigkeit der Postmoderne, die sich daraus ergibt, vgl. C. Pasquinelli: Alla ricerca del moderno. In: Sulla modernità. Problemi del Socialismo, n. 5/1986, pp. 11 ff. – «Die Postmodeme ist – vorgreifend und pauschal gesagt – zwar nach-neuzeitlich, aber keineswegs post-modern, sondern radikal-modern. In ihr kommt es zur exoterischen Einlösung der einst esoterischen Gehalte der Moderne.» (W. Welsch: Vielheit ohne Einheit?, S. 111)

21 Vgl. R. Rorty: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt am Main, 1981 – ders.: Le cosmopolitisme sans emancipation (en reponse à Jean-Francois Lyotard). In: Critique, N° 456, 1985

22 G. Raulet: The Agony of Marxism and the Victory of the Left. In: Telos, Nr. 55, 1983. p. 183 – vgl. auch ders.: Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation. Darmstadt und Neuwied, 1986. S. 122 ff.

23 Vgl. u. a. W. Welsch: Postmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger. In: Philosophisches Jahrbuch, 92. Jahrgang, 1985, l. Halbband, S. 118

24 J.-F. Lyotard: Le différend. Paris, 1983. p. 11

25 Lyotards Aussage nach «können unter dem Wort Postmoderne die

gegensätzlichsten Perspektiven vereinigt werden». (J.-F. Lyotard: Histoire universelle et différences culturelles. In: Critique, N° 456, 1985. p. 546)

26 Der Begriff der ‹Dekonstruktion› geht auf Heideggers Forderung der ‹Destruktion der Metaphysik› zurück; bei Derrida ist die ‹Dekonstruktion› eine poststrukturalistische, textdeutend-sprachkritische Variante der Heideggerschen ‹Destruktion›. Nach Culler besteht die Dekonstruktion eines Diskurses darin, daß «man zeigt, wie der Diskurs die Philosophie, die er behauptet, oder die hierarchischen Gegensätze, auf die er sich verläßt, unterminiert, indem man im Text die rhetorischen Verfahren identifiziert, die den angenommenen Grund des Arguments, den Schlüsselbegriff oder die Schlüsselprämisse hervorbringen.» (J. Culler: On Deconstruction, p. 86) Die ‹Dekonstruktion› in Derridas Interpretation – wie schon die ‹Destruktion der Metaphysik› bei Heidegger – richtet sich gegen den ‹Logozentrismus›; Derrida trachtet, «die souveräne Rationalität des westlichen Denkens zu dekonstruieren» (Ch. Norris: The Deconstructive Turn. Essays in the Rhetoric of Philosophy. London and New York, 1983. p. 147). – Bei anderen Befürwortern der Philosophie der Postmoderne nimmt die Dekonstruktion nicht unbedingt die Form der sprachlichen Textanalyse an.

27 Vgl. M. Foucault: Von der Subversion des Wissens. Frankfurt am Main-Berlin-Wien, 1978. S. 126 – Th. Leuenburger/R. Schilling: Die Ohnmacht des Bürgers. Plädoyer für eine nachmoderne Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1977. S. 17, 234

28 Vgl. J.-F. Lyotard: La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris, 1979. pp. 63 ff. – R. Rorty: Postmodenist Bourgeois Liberalism. In: The Journal of Philosophy, Vol. LXXX, 1 983. p. 585

29 J.-F. Lyotard: La condition postmoderne, pp. 61 ff. – Zum Unterschied zwischen den ‹kleinen Geschichten› und der ‹großen Geschichte› vgl. ders.: La différend, p. 223

30 G. Vattimo: La fine della modernità. Milano, 1985. p. 13

31 M. Foucault: Nietzsche, Freud, Marx. In: ders.: Dits et écrits, 1954-1988, Éd. par D. Defert et al., tome I: 1954-1969. Paris, 1994. p. 571)

32 A. de Tocqueville, De la démocratie en Amerique, tome III. Paris, 1968. p. 419

33 Ebendort, pp. 417 ff.

34 Vgl. ebendort, p. 428.

35 Zum Konzept des ‹negativen Denkens› vgl. u. a. M. Cacciari: Krisis. Saggio sul pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Milano, 1976 – ders.: Pensiero negativo e razionalizzazione, Venezia, 1977

36 A. Comte: Discours sur l'esprit positif. In: ders.: La science sociale. Éd. par A. Kremer-Marietti. Paris, 1972. pp. 219 ff.

37 Zur Kritik an Comtes Posthistoire-Gedanken vgl. J. Moltmann: Der Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. Stuttgart-Berlin, 1971. S. 48 f. – Die ‹Theologie der Hoffnung› Moltmanns ist nicht weniger, sondern nur auf andere Weise ahistorisch als der Positivismus.

38 A. Comte: Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité, tome 1. Paris, 1890. p. 54
39 Vgl. ebendort, p. 20
40 A. Comte: Catéchisme positiviste. Paris, 1966. p. 66
41 A. A. Cournot: Œuvres complètes, tome III: Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire. Paris, 1982. p. 484
42 Ebendort, p. 427
43 Ebendort
44 F. Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: ders.: Werke. Hrsg. von K. Schlechta. Band I. S. 276 ff.
45 F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In: ebendort, Band II. S. 279
46 Ebendort, S. 281.
47 F. Nietzsche: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. In: ebendort, Band III. S. 1351.
48 «Eine Strömung von Denkern, von denen Klossowski, Lyotard. aber auch etwa Foucault und Deleuze genannt sein mögen, zeichnet heute für eine philosophische Umorientierung eines beträchtlichen Teils der französischen Intelligenz, der... eine neue philosophische Primärquelle entdeckt zu haben scheint: Nietzsches Nihilismus.» (R. Heim: Frankreichs Mythen-Forscher. In: Neue Zürcher Zeitung, 20.2.1981)
49 A. Gargani: Les passages de la raison humaine. In: Critique, N° 452-453, 1985. p. 77
50 Vgl. H. Lefebvre: Une pensée devenue monde. Peut-il abandonner Marx? Paris, 1980. pp. 33 f., 112 ff.
51 H. Boeder: Topologie der Metaphysik. Freiburg/München, 1980. S. 694
52 Vgl. u.a. T. I. Oiserman: Das Rationale und das Irrationale. In: Woprossy filosofii, 2/1977 (russ.)
53 K. Marx: Theorien über den Mehrwert. In: K. Marx/F. Engels: Werke, Band 26/3. Berlin, 1968. S. 509
54 «Wir sind jenseits von Marx (und vom Marxismus). Aber auch ohne Marx (und den Marxismus). Ich habe nie richtig verstanden, was selige Ausdrücke, wie etwa mit Marx jenseits von Marx, bedeuten könnten. Wenn man mit Marx ist, wie macht man es, jenseits von ihm zu sein? Wenn man jenseits von ihm ist, wie ist man dann in seiner Gesellschaft?» (S. Veca: Le mosse della ragione. Scritti di filosofia e politica. Milano, 1980. p. IX)
55 «Foucaults – skeptische und kühne – Botschaft lautet: Die Postmoderne muß eine Prämoderne werden, oder sie wird gar nicht sein.» (R. Schlesier: Humaniora. Eine Kolumne. In: Merkur, 41. Jg., 1987, S. 822)
56 «Die Vernunft, so scheint es, verliert an Ansehen. Das Erbe der Aufklärung schwindet, Heilslehren, die aus dem Ungesonderten schöpfen, aus dem Vorbewußten und aus einer ungebändigten Natur, wo Seele und Geist, Gefühl und Verstand noch nicht geschieden sind,

gewinnen an Autorität, an ‹alternativer› Verbindlichkeit.» (Mythen der Moderne. In: Neue Zürcher Zeitung, 16. 9. 1983)

57 Vgl. aus unterschiedlichen Gesichtspunkten: G. Hofmann: Was die Spatzen nicht von den Dächern pfeifen. In: Die Zeit, Nr. 48, 1986 – O. Marquard: Die arbeitslose Angst. In: Die Zeit, Nr. 51, 1986 – H.-E. Richter: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder. In: Die Zeit, Nr.4, 1987 – U. Greiner: Wahrheiten mit Verfallsdatum. In: Die Zeit, Nr. 9, 1987 – W. Schäfer: Die Krankheit der Vernunft. In: Die Zeit, Nr. 15, 1987

58 Vgl. G. Vattimo: La fine della modernità, pp. 10 f. – Vgl. auch Il pensiero debole. A cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti. Milano, 1985 – «Für mich war immer Heidegger der wesentliche Philosoph», sagte Michel Foucault in seinem letzten Interview. «Mein ganzer philosophischer Werdegang war durch meine Heidegger-Lektüre bestimmt. Ich gebe aber zu, daß Nietzsche ihn überwogen hat. Ich kenne Heidegger ungenügend, praktisch kenne ich weder *Sein und Zeit,* noch seine neulich herausgegebenen Sachen. Meine Nietzsche-Kenntnis ist viel besser als die, die ich von Heidegger habe: trotzdem ist es gewiß, daß ich diese beiden grundlegenden Erfahrungen gemacht habe... Ich habe aber nie etwas über Heidegger geschrieben und über Nietzsche lediglich einen ganz kleinen Artikel: dennoch las ich diese beiden Autoren am meisten.» Und Foucaults lapidar gezogenes Fazit: «Ich bin einfach Nietzscheaner ...» (M. Foucault: Le retour de la morale [entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984]. In: ders.: Dits et écrits 1954-1988, tome IV: 1980-1988. Paris, 1994. pp. 703, 704) – Zum Thema Nietzsche als Vorläufer der Philosophie der Postmoderne vgl. auch I. Hassan: The Right Promethean Fire, pp. 93 ff., 144

59 E. Jünger: Maxima – Minima. Adnoten zum ‹Arbeiter›. In: ders.: Werke, Band 6. Stuttgart, o. J.. S. 335

60 Ders.: An der Zeitmauer. In: ebendort, S. 536

61 P. Valéry: La crise de l'esprit. In: ders.: Œuvres, vol. 1. Paris, 1957. p. 988

62 Vgl. u. a. die Überlegungen des (Marx-kritischen) Buches von D. McLellan: Karl Marx: The Legacy. London, 1983. p. 179

63 G. Benn: Provoziertes Leben. In: ders.: Gesammelte Werke, Band. I: Essays. Reden. Vorträge. Wiesbaden, 1959. S. 337

64 Vgl. W. Wilde: Horizons of Assent. Modernism, Postmodernism. and the Ironic Imagination. Baltimore and London, 1981. pp. 136 ff.

65 «Es ist nicht mehr die Dialektik am Werk, sondern die Ekstase.» (J. Baudrillard: Les stratégies fatales. Paris, 1983. p. 59)

66 «Schweigen impliziert Entfremdung von Vernunft. Gesellschaft und Geschichte, eine Reduktion aller Verpflichtung in der geschaffenen Welt der Menschen, vielleicht eine Aufhebung jeder Gemeinschaftsexistenz. Sein radikaler Empirismus widersetzt sich den menschlichen Systemen, er sprengt sie sogar ... Schweigen entwirklicht die Welt.» (I. Hassan: The Dismemberment of Orpheus, p. 13)

67 Vgl. J. M. Perl: Giving the Word back to God. in: The Times Literary Supplement, 25. 10. 1985. p. 1214

68 Vgl. R. Schürmann: Anti-Humanism. Reflections on the Turn towards the Post-Modern Epoch. In: Man and World, Vol. 12, 1979. pp. 160 ff. – M. Ryan: Marxism and Deconstruction. A Critical Examination. Baltimore and London, 1982

69 C. Pasquinelli: Marxism in Crisis: The Decline of the Marxist Myth. In: Rethinking Marx. Ed. by S. Hänninen and L. Paldán. Berlin, 1984. p. 24 – In der geistigen Atmosphäre der Philosophie der Postmoderne sei die ‹Krise der Vernunft› als «die Liquidation des Marxismus und der zentralen Stellung der Arbeiterschaft» auszulegen. (Vgl. M. Vegetti, Potenza dall'astrazione e sapere dei soggetti. In: aut aut, n. 175-176, 1980. p. 5) – Zur marxistischen Antikritik an der Marx-Kritik dieser Art vgl. u. a. Marx e i suoi critici. A cura di G. M. Cazzaniga. D. Losurdo, L. Sichirollo. Urbino, 1987

Erich Hahn

Postmoderne Ästhetisierung – Konzept und Realität

Daß ästhetische Überlegungen in der postmodernen Philosophie eine gewichtige Rolle spielen, wird weder von ihren Protagonisten noch von Kritikern übersehen. Wolfgang Welsch spricht von einer «Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst».[1] Für Gerd Irrlitz ist die postmoderne Philosophie ein ästhetisches Konzept: «In der Philosophie ‹postmoderner Befindlichkeit› spielen Gedankengänge ästhetischer Theoriebildung eine große Rolle… Alle Analysen der neuen Situation gehen aus ästhetischen Reflexionen hervor.»[2]

Ursprüngliche Erwartungen, daß gerade mit diesem Akzent ein kritisches oder emanzipatorisches Potential verbunden sein könne, haben nüchternen Erwägungen und realistischen Einsichten über die eher affirmative Funktion dieses Konzepts Platz gemacht. Die unüberschreitbare Kluft zwischen derartigen Ambitionen postmoderner Ästhetisierung und einer tatsächlich widerständigen Ästhetik hat Werner Seppmann in einer umfassenden Studie belegt.[3] Terry Eagleton hat überzeugend die prinzipiell ambivalente soziale Funktion des Ästhetischen sowie seine unterschiedlichen Ausprägungen – mindestens für die Neuzeit – dargestellt.[4] Auch haben sich Anfang der neunziger Jahre mit starken Worten artikulierte Hoffnungen, daß Ästhetisches künftig an die Stelle des Ethischen treten könne, bislang nicht erfüllt.

Im vorliegenden Beitrag soll einer anderen Frage nachgegangen werden, der nach dem Realitätsgehalt des postmodernen Ästhetisierungstheorems. Dazu sollen vor allem Verfahren betrachtet werden, mit denen Wolfgang Welsch dieses Theorem begründet. Auf Welschs Arbeiten mußte die Wahl fallen, weil sie nicht nur die im deutschen Sprachraum eingehendste, sondern auch die begrifflich ausgefeilteste Analyse dieses Gegenstandes darstellen.[5]

1. Die ästhetisierte Wirklichkeit

Die von Welsch seit den achtziger Jahren immer wieder vorgetragene uns hier interessierende Grundthese lautet, daß «ästhetisches Denken heute in besonderer Weise zum Begreifen unserer Wirklichkeit fähig» ist, weil «Wirklichkeit» sich immer mehr als «nicht ‹realistisch›, sondern ‹ästhetisch› konstituiert» erweist. Die «Grundlagen dessen, was wir Wirklichkeit nennen», sind «fiktionaler Natur».[6] Wir leben in einer «Zeit der Ästhetisierung».[7] Ein «genereller Ästhetisierungsbefund» ergibt sich.[8] Immer mehr Elemente in der Wirklichkeit werden «ästhetisch überformt, und zunehmend gilt uns die Wirklichkeit im ganzen als ästhetisches Konstrukt.»[9] Ästhetisierungsprozesse in den unterschiedlichsten Dimensionen werden benannt: an der Oberfläche des gesellschaftlichen Lebens, in der Produktion, Lebensweise und Kommunikation, im Verhalten, Wahrnehmen und Bewußtsein, in Wissenschaft und Ethik und schließlich im Denken, in Erkenntnis und Wahrheit. Die «Leitinstanz der Moderne, die Wissenschaft» hat eine «epistemologische Ästhetisierung – eine prinzipielle Ästhetisierung von Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit –, verfügt, von der keine Frage unbetroffen bleibt. Diese epistemologische Ästhetisierung ist das Vermächtnis der Wissenschaft.»[10] Und auch die philosophische Pointe des Ansatzes wird nicht verschwiegen: «Wirklichkeit ist keine erkenntnisunabhängige, fest vorgegebene Größe, sondern Gegenstand einer Konstruktion.»[11] Gerhard Schulze, bekannt geworden als Schöpfer des «Erlebnisgesellschafts»-Paradigmas, hat den gleichen Gedanken auf eine kürzere Formel gebracht: «Vom weltbezogenen Subjekt zur subjektbezogenen Welt». Das sei der große kulturgeschichtliche Einschnitt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Bislang war die Welt das Gegebene, dem das Ich sich anzupassen hatte. Das habe sich «um 180 Grad gedreht – wenn überhaupt noch etwas als gegeben betrachtet wird, dann das Ich.»[12]

Nun kann überhaupt nicht in Abrede gestellt werden, daß Welsch mit bestimmten Ästhetisierungsbefunden sehr reale Tendenzen unserer gegenwärtigen sozialen Wirklichkeit registriert – und kritisiert. Insbesondere gilt das für die von ihm als «Oberflächenästhetisierung» bezeichnete Ausstattung und «Ausstaffierung» der Wirklichkeit mit ästhetischen Elementen, die «Überzuckerung des Realen mit ästhetischem Flair» insbesondere im Urbanen. Dazu

zählen jedoch auch Trends im Kunstbetrieb (Einfügung in Regeln der Unterhaltungsindustrie), in Medien und Kultur sowie in der Lebensweise (Dominanz vordergründiger ästhetischer Werte, Lifestyle, ‹homo aestheticus› als Leitfigur).[13]

Mir geht es um die philosophischen Verallgemeinerungen, um die Art und Weise, in der Welsch aus bestimmten Befunden zu den oben skizzierten Grundthesen gelangt.

Zunächst und vor allem zur Behauptung des ästhetischen bzw. fiktionalen Charakters der Wirklichkeit.

Ich beginne mit der Wiedergabe einiger charakteristischer Argumentationsketten aus dem Artikel Welschs von 1989: «Zur Aktualität ästhetischen Denkens». Gestützt auf ein Zitat von Jean Paul und eines von Adorno beginnt der Gedankengang mit der Behauptung, daß das heute dominierende Denken ein ästhetisches Denken sei. Zum Beleg folgt eine Aufzählung zeitgenössischer Denker: Lyotard, Derrida, Foucault, Vattimo, Cacciari, Kamper, Sloterdijk, Goodman, Rorty, Feyerabend – ohne Ausnahme Repräsentanten des postmodernen Denkens, eines Denkens also, dessen ästhetische Charakteristik kaum umstritten ist. Bewiesen wird also nicht die derzeitige Dominanz ästhetischen Denkens, sondern, daß ästhetische Denker ästhetische Denker sind!

Nach Darlegungen zum Charakter ästhetischen Denkens, auf die später einzugehen ist, wird sodann die Eingangsbehauptung wieder aufgenommen und gefragt, warum ästhetisches Denken nicht nur in der Philosophie heute besondere Resonanz finde. Antwort: «Wir scheinen in einer Zeit zu leben, in der Nietzsches These vom Fiktionscharakter alles Wirklichen zunehmend plausibel wird. Das liegt daran, daß die Wirklichkeit selbst immer fiktionaler geworden ist… Meine These lauter, daß ästhetisches Denken gegenwärtig das einzig realistische ist». Es allein vermag einer Wirklichkeit beizukommen, die «wesentlich ästhetisch konstituiert ist». Ausschlaggebend für die Verlagerung in der Kompetenz eines Denkstils «von einem logozentrischen zu einem ästhetischen Denken ist die Veränderung der Wirklichkeit selbst.»[14]

«Erläutert» wird dies sodann durch den Verweis auf die von Baudrillard in seiner klassischen Schrift «Agonie des Realen» (1978) gewürdigte amerikanische Fernsehserie über die Familie Loud, eine Reality-Show-Vorgängerin von «Big Brother»! Wie Baudrillard ist Welsch von dem Kommentar eines Regisseurs begeistert, der sag-

te: «Sie haben so gelebt, als ob wir nicht dabei gewesen wären.»[15] Welsch dreht die Aussage einfach um: die Menschen seien heute in so hohem Maße über televisionäre Prozesse sozialisiert, daß sie sich in ihrem Alltag tatsächlich so benehmen, als wäre das Fernsehen dabei. «Das Verhalten der Menschen ist durch und durch schon televisionär kodiert. Wirklichkeit ... ist heute weithin über massenmediale Wahrnehmung konstituiert.»[16] Die «Ontologie der Medien» sei «die Physik der Gesellschaft». Im Zeitalter der Mikroelektronik sei nicht nur technisch «allenthalben» die Software entscheidend, sondern Realität selbst sei «zur Software geworden». Die alten Kategorien von Sein und Schein greifen nicht mehr. «Wo Wirklichkeit aus weichen Mäandern und ununterscheidbaren Übergängen von Schein und Realität oder Fiktion und Konstruktion besteht, da ... ist nur noch ein ästhetisches Denken navigationsfähig.»[17]

Ähnlich in einer anderen Abhandlung. Die soziale Wirklichkeit sei, seit sie primär durch Medien vermittelt und geprägt werde, tiefgreifenden «Entwirklichungs- und Ästhetisierungsvorgängen» ausgesetzt. Vor dem «Wirklichkeitsspender Fernsehen» breche unser alter Realitätsglaube zusammen. Die «televisionäre Wirklichkeit» sei nicht mehr verbindlich und unentrinnbar, sondern wählbar, wechselbar, verfügbar, fliehbar – durch Zappen! Im «Zapping und Switchen zwischen den Kanälen» übt der Fernsehkonsument die «Derealisierung des Realen ein, die auch sonst gilt». So zeige sich Wirklichkeit auf der sozialen Ebene zunehmend durch ästhetische Prozesse bestimmt, sie werde zu einer «immer stärker ästhetischen Angelegenheit – ‹ästhetisch› hier natürlich nicht im Sinn von Schönheit, sondern von Virtualität und Modellierbarkeit...»[18]

An diesen Ableitungen fällt zunächst auf, daß aus scheinbar alltäglichen Beobachtungen oder Erfahrungen durch ein Quidproquo weitgehende Verallgemeinerungen gezogen werden. Die Ausgangsbehauptung bezieht sich auf die soziale Wirklichkeit. Aus der sozialen wird unversehens die televisionäre Wirklichkeit. Attribute der letzteren werden wiederum durch Floskeln («die auch sonst gilt») auf die Wirklichkeit schlechthin (das Reale) übertragen. Aus der Virtualität und Modellierbarkeit der televisionären Wirklichkeit wird so die Ästhetisierung der Wirklichkeit hergeleitet. Oder – im Fall «Loud-Family» – aus der medialen Inszenierung alltäglicher Verhaltensformen wird die mediale Kodierung oder Sozialisierung menschlicher Verhaltensweisen schlechthin. Und dieser

Trick gilt als hinreichend, um ihm die Behauptung der Konstitution der Wirklichkeit über massenmediale Wahrnehmung folgen zu lassen.

Reinhard Knodt hat in diesem Zusammenhang einmal von der Einebnung der ontologischen Unterschiede zwischen Realität und Information gesprochen; die Realität von Kommunikationsabläufen technifizierter Information wird mit derjenigen des realen Geschehens ontologisch gleichgesetzt.[19]

Man braucht sich freilich nur die im «Spiegel» abgedruckte Fotografie des «Big-Brother»-Container-Dorfes in Köln-Hürth, die von einer schlichten Bretterwand umzäunten und von der «Rest»-Realität der 28 Kameras und des 120-köpfigen Produktionsteams abgetrennten 160 Quadratmeter Lebensraum der Darsteller dieser «Reality-Show» vor Augen zu halten, um die ganze Kurzschlüssigkeit des Verfahrens zu erfassen.[20]

Daß mit diesen Einwänden die verhaltens- und wahrnehmungsprägende Macht heutiger Medien nicht in Abrede gestellt wird, ist banal. Aber nicht darum geht es. Die Erfahrungen der neunziger Jahre haben die Behauptung einer televisionären Derealisierung des Realen ad absurdum geführt. Eher könnte man von einer De-Mystifizierung der televisionären «Realität» durch das Reale sprechen. Die televisionären Vermittlungen des Golfkrieges und der NATO-Aggression gegen Jugoslawien haben vielfach belegt, daß es sehr reale Politiker und Journalisten sind, die Bilder, Kommentare und andere «Realitäten» erzeugen oder gestalten – den Direktiven und Gratifikationen durchaus nicht nur anonymer Institutionen und Interessen folgend. Und so sehr diese Erfahrungen die unheilvollen manipulatorischen Potenzen moderner Medien demonstriert haben, erwiesen hat sich ebenso die nicht hinweg zu manipulierende Kluft zwischen der televisionären und der eigentlichen, der objektiven Realität historischer Gegebenheiten und Ereignisse. Die Grenzen medialer «Modellierungen» und «Konstruktionen», die Grenzen derartiger Ästhetisierung erwiesen sich in Gestalt der praktischen Hindernisse und Schranken, auf die die wesentlich durch politisch gezielte und gesteuerte Massenkommunikation vermittelten realen Aktionen stießen. Selbst gestellte praktische Ziele wurden in nicht geringem Ausmaß verfehlt. Unbeabsichtigte Resultate wurden hervorgebracht. Für ein realen Ästhetisierungen angemessenes Denken und zeitgemäße Theorie kann sich daraus nur ergeben, die tatsächliche Dialektik zwischen ob-

jektiven und subjektiven Realitäten nicht einzuebnen, sondern zu markieren.

Es erscheint bei näherem Hinsehen fraglich, ob unsere Unterstellung, es gehe Welsch um die Begründung bestimmter Thesen auf dem Wege einer empirisch-induktiven Verallgemeinerung, seiner Vorgehensweise überhaupt gerecht wird. Auch dieser Frage soll durch die Rekonstruktion einer Arbeit nachgegangen werden.

Die Abhandlung «Ästhetisierungsprozesse – Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven», die erweiterte Fassung seines Eröffnungsvortrages auf dem Kongreß «Die Aktualität des Ästhetischen» im September 1992 in Hannover, beginnt mit einem detaillierten und materialreichen «Tableau» realer Ästhetisierungsprozesse. Von der «Oberflächen-Ästhetisierung» einzelner Erscheinungen über deren «Universalisierung» und «Fundamentalisierung» auf der «materiellen und sozialen Ebene» der Wirklichkeit insgesamt gelangt Welsch schließlich zu einem neuartigen, prinzipiell ästhetischen Wirklichkeitsbewußtsein, einer «immateriellen» Ästhetisierung, die die «Seinsweise der Wirklichkeit und unsere Auffassung von ihr im ganzen» betrifft.[21]

Im Fortgang der Argumentation wird dieses Tableau schließlich durch eine weitere, die «allereinschneidendste und am tiefsten reichende», die sogenannte «epistemologische» Ästhetisierung ergänzt.[22] Die Aneinanderreihung von Äußerungen prominenter Denker der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte der letzten zweihundert Jahre dient Welsch als Ausgangspunkt und Beleg für die bereits erwähnte und in unzähligen Varianten immer wieder artikulierte Auffassung, daß «Wahrheit, Wissen und Wirklichkeit … zunehmend ästhetische Konturen angenommen» hätten. Erkennen und Wirklichkeit seien «ihrer Seinsart nach» ästhetisch. «Wirklichkeit ist keine erkenntnisunabhängige, fest vorgegebene Größe, sondern Gegenstand einer Konstruktion.»[23]

Daß auch in diesem Fall das begründende Verfahren darauf hinausläuft, Äußerungen bzw. Konzepte anzubieten, welche die vorab proklamierte Auffassung stützen, sei hier ebenso nur angemerkt wie der Umstand, daß die Auswahl der Zitate bisweilen auf fragwürdige Weise erfolgt. Hinsichtlich Kant sind für Welsch wenige Zeilen hinreichend, um zu der Feststellung zu gelangen: «Seit Kant wissen wir um die ästhetischen Fundamente allen Erkennens, um eine prinzipielle Protoästhetik der Kognition.»[24]

Wesentlich ist vielmehr, daß Welsch nach der Einführung dieser «epistemologischen Ästhetisierung» die Frage nach dem Verhältnis der diversen Ästhetisierungsarten zueinander aufwirft. Seine Antwort: die epistemologische ist die «fundamentalste aller Ästhetisierungen…, mit denen wir es heute zu tun haben.» Sie sei der eigentliche «Untergrund», «Folie» und «Rechtsbeistand» aller aktuellen Ästhetisierungsprozesse. «Dadurch, daß sich Erkennen und Wirklichkeit als im Grunde ästhetisch herausgestellt haben, sind wir generell für Ästhetisierungen bereit geworden.»[25] Damit vollzieht Welsch eine doppelte Umkehrung. Sowohl in bezug auf den Gang der Begründung als auch theoretisch-systematisch erlangt die Behauptung des grundlegend ästhetischen Charakters nicht dieser oder jener, sondern der Wirklichkeit schlechthin uneingeschränkte Priorität. Sie nimmt den Charakter einer Setzung an. Die ästhetische Seinsweise wird «als generelle Seinsweise» verstanden. «An die Stelle der klassischen ontologischen Kategorien von Sein, Wirklichkeit, Beständigkeit, Realität usw. treten jetzt ästhetische Zustandskategorien wie Schein, Beweglichkeit, Bodenlosigkeit und Schweben.»[26]

Der eigenwilligen Einführung dieser Feststellung entspricht ihre Legitimation – wer das nicht so sieht, leidet unter Gedächtnislücken! Wenn die Menschheit diese Einsichten bislang nicht akzeptiert, so liegt das schlicht an der Vergeßlichkeit des normalen Menschenverstandes. Gestützt auf ein Nietzsche-Zitat meint Welsch: «Wenn uns die Wirklichkeit für gewöhnlich nicht als erzeugt, sondern als gegeben erscheint, so ist das die Folge eines habituellen und geradezu systematischen Vergessens unserer Tätigkeitsanteile.»[27]

Soweit ein erster Strang von Begründungsverfahren. Die Aktualität und dominierende Rolle ästhetischen Denkens wird aus dem angeblich ästhetischen Charakter der Wirklichkeit selbst gefolgert. Während man zunächst den Eindruck gewinnen konnte, die generelle Behauptung des ästhetischen Charakters der Wirklichkeit sollte aus empirischen Prämissen abgeleitet und so begründet werden, sieht man sich plötzlich mit einer Umkehrung konfrontiert – das eigentlich Abzuleitende fungiert als unvermittelt gesetzter Grund für empirische Erscheinungsformen des Ästhetischen.

2. Ästhetisches Denken

Eine zweite Argumentationskette ist auf die Begründung des ästhetischen Charakters des Denkens selbst gerichtet. Unter «ästhetischem Denken» versteht Welsch ausdrücklich nicht ein Denken, das sich auf Ästhetisches als Gegenstand richtet, sondern ein Denken, welches «als solches eine ästhetische Signatur aufweist». Das aber meine in erster Linie, daß ein Denken in besonderer Weise mit Wahrnehmung verbunden sei, ein Denken, für das Wahrnehmungen ausschlaggebend seien.[28] Und zwar sowohl Sinneswahrnehmungen als auch Wahrnehmungen umfassenderer Art, das «Gewahrwerden» von Sachverhalten, Wahrnehmungen, die mit Einsichten, imaginativen – also auf Einbildung beruhenden – Momenten, mit Deutungen und Reflexionen verbunden seien. Sinnes- und Sinn-Wahrnehmungen werden unterschieden. Vier Schritte seien von ästhetischem Denken zu vollziehen: Ausgangspunkt und Inspirationsquelle von allem ist eine schlichte Beobachtung; darauf baut imaginativ eine generalisierende, wahrnehmende Sinnvermutung auf, die in einem dritten Schritt reflexiv ausgelotet und geprüft wird, woraus letztlich eine «Gesamtsicht des betreffenden Phänomenbereichs resultiert, die Konsolidierung der reflexiv erhärteten Wahrnehmung.»[29]

Eine überraschende Bestimmung! Ist doch nur schwer nachzuvollziehen, inwiefern für die Akzeptanz solcher wie der hier aufgezählten gedanklichen Schritte die Bezeichnung «ästhetisches Denken» erforderlich ist. In der Erkenntnistheorie hat sich längst der Standpunkt durchgesetzt, daß menschliches Erkennen rationale und sinnliche Elemente aufweist, die beide ebenso unterschiedene wie unverzichtbare Funktionen für den Gesamtprozeß darstellen. Man braucht nur ein beliebiges philosophisches Wörterbuch aufzuschlagen, um sich davon zu überzeugen, daß Anschauung, Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Einbildung, Deutung, Intuition, Verstehen, Reflexion als uneingeschränkt legitime Elemente menschlichen Denkens gelten – ohne daß deren zusätzliche Bestimmung als «ästhetisches Denken» dazu für erforderlich gehalten wird.

Etwas anderes ist es, einen Denktypus zu kreieren, der ästhetische Implikationen aufweist. Mit Welschs Formulierungen: ist die «Physiognomie einer Weltsicht, eines Ansinnens, eines Vorschlages» … rigid, weiblich, gekünstelt, elegant, dialektisch?» «Ein ästhetischer Denker sieht und hört nicht bloß in umweltlicher

Orientierung, sondern er wittert eine Einsicht, ist einem schal schmeckenden Einfall gegenüber skeptisch, tastet das Gewebe eines Gedankens ab… von anderen (Denkern – E.H.) gilt, daß sie ihre Einsichten liebkosen, überreizen oder hinter Gazeschleiern verhüllen.»[30] Hier fällt wiederum auf, daß Welsch als Kronzeugen für seine Bestimmungen ausschließlich Denker aufruft, die im Gefolge von Nietzsche und Heidegger in der Tat ein in diesem Sinne ästhetisches Denken praktizieren. Der Zusammenhang dieses Denktypus mit den inhaltlich-philosophischen Positionen ihrer Vertreter dürfte allerdings aus der Betrachtung nicht ausgeschlossen werden. Das spricht jedoch keinesfalls gegen die Bezeichnung dieses Denkens als das, was es in der Tat ist – ästhetisch. Ob diese Bestimmung hinreichend ist, steht auf einem anderen Blatt.

Der Punkt ist wiederum die unzulässige Verallgemeinerung und Verabsolutierung. Wenn Welsch auf Seite 55 dieser Abhandlung dieses Konzept eines ästhetischen Denkens noch gegen «reflexionsfeindliche(n) Intuitionismus einerseits und … vermeintlich wahrnehmungsunabhängige(n) Logizismus andererseits» verstanden wissen will, proklamiert und favorisiert er zwei Seiten später die «Verlagerung von einem logozentrischen zu einem ästhetischen Denken», die – wie wir bereits gesehen hatten – Hinnahme dieses Denktypus als «eigentlich realistische(s)» und kompetentes, weil der heutigen Wirklichkeit angemessenes Denken.

Derartige Übertreibungen und Radikalisierungen werden der tatsächlichen Rolle ästhetischer Momente im menschlichen Denken nicht gerecht. Ästhetische Elemente können eine überaus wichtige befördernde oder hemmende Rolle spielen – selbstredend auch in der Wissenschaft. Otfried Höffe spricht – in Ansehung der Kantschen Ästhetik – von der «Vermittlungsleistung des Ästhetischen».[31] Die Fruchtbarkeit, aber auch die Grenzen ästhetischen Denkens bei Marx und Adorno unterzieht Terry Eagleton einer Betrachtung. Er vertritt die Auffassung, daß Marx' Vorstellungen einer emanzipierten, kommunistischen, durch Überwindung des Privateigentums ermöglichten Gesellschaft durchaus als ästhetisches Ideal bezeichnet und verstanden werden könnten. Allerdings könne ein solcher Zustand nicht «vorschnell durch eine Vernunft antizipiert werden, die sich ganz und gar dem Spielerischen und Poetischen, dem Gleichnis und der Intuition überantwortet». Es bedürfe vielmehr statt dessen einer «rigoros analytischen Rationalität», um die der Verwirklichung dieses Ziels im Wege stehenden Wi-

dersprüche aufzulösen. Wenn «eine ästhetische Existenz für alle erreicht werden soll, darf das Denken nicht vorschnell ästhetisiert werden.» Und genau das markiert die entscheidende Differenz von Marx zu Nietzsche und Heidegger ebenso wie zu den poststrukturalistischen Denkern, die sich – so Eagleton – fragen sollten, wem ihre Forderung, «zugunsten von Tanz und Gelächter» auf die Wahrheit zu verzichten, in einer Klassengesellschaft eigentlich von Nutzen sein könnte.[32]

Auf andere Weise bemerkenswert die Fragestellung bei Adorno. Einerseits sei die Frage durchaus angemessen, inwieweit für Adornos Denkweise und Theorie das Prädikat «ästhetisch» zutreffe. Der Stil, in dem Adorno schreibt, sei seine Art der Lösung des Widerspruchs zwischen Denken und Gegenstand, zwischen Sprache und Ding, des immer wiederkehrenden Dilemmas selbst eines dialektischen Denkens, «Heterogenität gerade dann auszurotten, wenn es auf sie reflektiert». Was «diesen Widerspruch überwindet, ist die bittere, widerborstige Praxis des Schreibens selbst, eines Diskurses, der fortdauernd in eine Krise gestürzt wird, der sich verdreht und auf sich zurückwindet, der in der Struktur jedes Satzes eine ‹schlechte› Unmittelbarkeit des Gegenstandes zu vermeiden sucht und zugleich die falsche Identität der Begriffe… Jeder Satz in seinen Texten … muß … einen Gedanken in eben der Sekunde festhalten, in der er sich in seine Widersprüche auflöst und verschwindet. Wie der Stil Benjamins ist auch der Adornos konstellatorisch… Seine Sprache knallt gegen das Schweigen.»[33] Gleichwohl war Adorno sich der Bedingtheit dieser Ausdrucksweise bewußt – wegen der Unverzichtbarkeit stringenten dialektischen Denkens zur Entschlüsselung der kapitalistischen Realität. «Die gegebene Gesellschaftsordnung ist nicht nur eine der unterdrückerischen Identität; sie ist zugleich von jener antagonistischen Struktur, der sich ein Begriff von Identität kritisch zu widersetzen vermag.»[34] Deshalb wendet er sich ausdrücklich gegen jeden Versuch, die Philosophie zu ästhetisieren. Die Ästhetisierung der Theorie in Stil und Form (!) bedeutet für Adorno keinesfalls eine «Entleerung der Erkenntnis». «Die Affinität der Philosophie zur Kunst berechtigt jene nicht zu Anleihen bei dieser, am wenigsten vermöge der Intuitionen, die Barbaren für die Prärogative der Kunst halten» (Adorno).[35]

Zu erwähnen ist schließlich eine dritte Argumentation. Auch sie

verfolgt den Zweck, ästhetisches Denken nicht nur auszuzeichnen, sondern zu dem Denken der Gegenwart schlechthin hochzustilisieren. Die Vorzugsstellung ästhetischen Denkens wird jetzt aus der Kongruenz von Pluralität in der Kunst und Pluralität in der Wirklichkeit abgeleitet. Und wiederum basiert die Konstruktion auf einer Mischung von Kurzschlüssen und überaus einseitigen Verabsolutierungen.

Ausgangspunkt ist die These, Kunst sei eine «exemplarische Sphäre» von Pluralität. Nicht ohne Grund verweist Welsch darauf, daß die Geschichte der Kunst nicht in der Ersetzung, der Auslöschung oder Vernichtung bestimmter historisch geprägter Gestalten (der Werke, Stile, Strömungen etc.) durch andere besteht. Charakteristisch sei vielmehr eine Koexistenz des Heterogenen, des radikal Verschiedenen. Kunstschöpfungen vergangener Epochen vermögen immer wieder neue Generationen von Rezipienten zu faszinieren. Zumal moderne Kunst sei insofern «geradezu eine Werkstatt und Schule vollendeter Pluralität, das Nebeneinander hochgradig differenter Gestaltungen». Für die Geschichte der Wissenschaft und Erkenntnis sei demgegenüber charakteristisch, daß z.B. bessere, effektivere Erklärungen die ihnen vorangehenden weniger guten oder falschen ins Abseits stelle.[36]

Daß diese Sichtweise Vereinfachung enthält, soll hier nicht interessieren. Wichtig ist der folgende gedankliche Schritt. Da Pluralität unsere heutige «Grundverfassung» darstelle, sei Kunsterfahrung und ein von ihr inspiriertes, an ihr orientiertes, ästhetisches Denken «in besonderer Weise wirklichkeitskompetent».[37] Für die Gegenwart sei die Einsicht in den Elementarcharakter und die «Unüberschreitbarkeit» von Pluralität wichtig und leitend geworden. Jedes Sprachspiel, jede Lebensform, jeder Weltentwurf und jedes Wissenskonzept sei «im Grunde» spezifisch und partikular. An der Kunst habe diese Wirklichkeitseinsicht längst ein exemplarisches Demonstrations- und Schulungsfeld gehabt. Also könne Kunsterfahrung geradezu als «Exerzitium unserer heutigen Lage und ihrer Verbindlichkeiten» betrachtet werden.[38]

Die Methode ist immer die gleiche. Typische Postulate postmoderner Weltsicht gelten als unumstößliche, keiner Begründung bedürftige Gewißheiten, aus denen beliebige Weiterungen abgeleitet werden können. Die Behauptung einer radikalen, unüberschreitbaren Pluralität zählt zu derartigen Essentials. Unüberschreitbarkeit kann im Kontext einer philosophischen Aussage aber nicht

anders verstanden werden, als daß es ein «Letztes», ein Absolutum sei, daß es nichts anderes gebe – nichts Allgemeines, nichts Einheitliches, nichts Gemeinsames, nichts Wiederholbares etc. Menschliches Handeln, Voraussicht, Zwecksetzung wären unter dieser Voraussetzung undenkbar. Weder die – allerdings umfassender zu begründende – Pluralität von Kunst und Kunsterfahrung soll also in Abrede gestellt werden noch die Beobachtung, daß die gegenwärtige Wirklichkeit in bestimmter Hinsicht und in bestimmten Bereichen Tendenzen der Differenzierung aufweist, die – in bezug auf vorangegangene Gegebenheiten – als Verstärkung von Pluralität bezeichnet werden können. So wie diese gleiche Wirklichkeit Tendenzen aufweist, die auf Vereinheitlichung, Standardisierung, Uniformierung, Monotonie hinauslaufen – auch im Bereich der Kultur! Entschieden zu bestreiten ist das Postulat der «Unüberschreitbarkeit» des Einen wie des Anderen, die Annahme, es könne jemals Pluralität (oder Einheitlichkeit etc.) ohne ihren Gegensatz geben. Fragwürdig ist demzufolge auch diese Begründung einer Dominanz ästhetischen Denkens gegenüber vergleichbaren Typen oder Arten menschlichen Denkens.

Fassen wir zunächst zusammen. Welschs Überlegungen zeichnet ein ständiges Schweben – diesen Ausdruck proklamiert er bekanntlich selbst für ästhetisches Denken – in einer Art Dreieck aus. Selektive Beobachtungen realer Ästhetisierungsprozesse dienen als Ausgangspunkt für eine maßlose Überhöhung des Platzes und der Funktion ästhetischen Denkens, die ihrerseits allerdings nur um den Preis fortwährender Anleihen bei Essentials der Postmoderne durchgehalten werden kann.[39]

Ein solches Vorgehen wird der tatsächlichen Spezifik und der Rolle des Ästhetischen im gesellschaftlichen Leben nicht gerecht. Ästhetisches ist begrifflich schwer zu fassen. Es kann grob als ein komplexes Phänomen charakterisiert werden, in dem eine Totalität menschlicher Vermögen synthetisiert ist. Ästhetisches weist eine Vielzahl von Bestimmungen auf.[40] Wesentlich ist sein Verständnis als «Subjektverhalten und Gegenstandsform». In «reiner» Form tritt Ästhetisches als Produktion und Konsumtion von Kunstwerken, als Resultat kompositorischer Gestaltung – in Erscheinung.[41] Seit Immanuel Kant führt kein Weg um die Anerkennung und Berücksichtigung des Ästhetischen als Subjekt-Objekt-Beziehung.

Als Form kultureller Tätigkeit stellt Ästhetisches ein Moment

des Gesamtprozesses der geistigen und praktischen Aneignung der Welt durch den Menschen dar.[42] Seine spezielle Analyse muß auf diesen Gesamtprozeß bezogen bleiben. Das Instrumentarium, die wesentlichen Prinzipien und Kategorien, mit denen diese Analyse erfolgt, werden letztlich aus dieser Totalität menschlicher Wirklichkeitsaneignung gewonnen. Bei Welsch begegneten wir ständig der «Brille» postmoderner Philosophie, die zwar in starkem Maße ästhetisch affiziert ist, jedoch keinesfalls als Produkt lediglich ästhetischer Analyse verstanden werden kann. Wie jede andere Philosophie ist sie gleichermaßen ein Resultat weltanschaulicher Verarbeitung epochaler Erfahrungen insgesamt.

Diesem Gesichtspunkt soll im Folgenden hinsichtlich des speziellen Phänomens der Ästhetisierung als gesellschaftlichem Prozeß nachgegangen werden.

3. Ästhetisierung

Von «Ästhetisierung» kann in bezug auf buchstäblich alles, auf die unterschiedlichsten Gegebenheiten, die Rede sein. Insofern kann als allgemeiner Ausgangspunkt einer Verständigung durchaus eine Art Minimaldefinition dieses Phänomens durch Welsch dienen: «Ästhetisierung› bedeutet ja grundsätzlich, daß Nichtästhetisches ästhetisch gemacht oder als ästhetisch begriffen wird.»[43]

Wenn wir uns Dimensionen von «Nichtästhetischem» zuwenden, die da ästhetisch gemacht oder begriffen werden, beispielsweise in Lebenswelt und Politik, so sind zunächst zwei Anmerkungen erforderlich.

Erstens bedeutet Ästhetisierung in all diesen Fällen eine sich ständig entwickelnde und verändernde Subjekt-Objekt-Beziehung. Einerseits können ästhetische Elemente in dem betreffenden Bereich sinnlich-wahrnehmbare Gestalt annehmen – deutlich in der Anreicherung der Architektur oder in der Ausstattung städtischer Umwelt mit künstlerischen Elementen, im Produkt-Design, in Verhaltensweisen (Lifestyling), dadurch, daß politische Ereignisse als Unterhaltung inszeniert werden. Andererseits lebt diese Ästhetisierung in der ständigen Wechselwirkung mit Subjektivem, mit Erwartungen, Ansprüchen, Bedürfnissen. Bernd Guggenberger charakterisiert diese Wechselwirkung für den Bereich der Politik: «… ästhetische Kategorien der Wahrnehmung und Beurteilung werden, gleichsam hinterrücks, politikbedeutsam. Vermeintlich

politische Bewertungen und Urteile transmutieren unterderhand in ästhetische. Wenn wir sagen, die Politik werde ‹ästhetisiert›, so bedeutet das, daß wir auf sie ähnliche Kriterien anwenden wie auf Gegenstände und Situationen, denen wir uns auf der Suche nach äußerem und innerem Wohlgefallen oder vielleicht auch nach Spannung und Unterhaltung nähern: einem Film, einem Bild, einer Theateraufführung, einer Romanhandlung, einer Parklandschaft, einem Berggipfel… Der ästhetische Blick … verleitet dazu, politische Fragen in Kategorien des Geschmacks zu behandeln». Das Resultat ist vorprogrammiert. «Politik und Publikumserwartung vereinigen sich zu einem quasi selbstreferentiellen System der ‹organisierten Verantwortungslosigkeit›: Das aus der Sekundärbeobachtung gewonnene Bild der Publikumserwartung prägt die politische Reaktion, und diese wirkt – verstärkend – auf die Erwartungen und Gestimmtheiten des Publikums zurück – und keiner ist's am Ende gewesen!»[44]

Zweitens wäre genau zu prüfen, welcher Art das Ästhetische ist, das auf das betreffende nichtästhetische Objekt übertragen wird, bzw. sich im Resultat dieser Übertragung herauskristallisiert und welchen Modifikationen sowohl das jeweilige Ästhetische als auch das ästhetisierte Nichtästhetische im Prozeß derartiger Überformungen unterliegt. Eine generelle Antwort auf diese Fragen ist nur bedingt möglich. Gesichtspunkte können benannt werden.

Zunächst muß bei der derzeitigen Inflation von Ästhetisierungen davon ausgegangen werden, daß «ästhetisch» zwar letztlich am Modell «künstlerisch» orientiert ist, daß zugleich aber die ganze Breite von Konnotationen von «ästhetisch» im Spiel ist: sinnenhaft, empfindungs- und wahrnehmungsbetont, subjektiv, symbolisch, versöhnend, harmonisierend, poietisch oder autopoietisch, modellierbar, hedonistisch, kosmetisch, schön, sensibel, virtuell, körperhaft, lustbetont, libidinös, spontan, unbestimmt, derealisiert, immaterialisiert, manipulierbar, auf Form, Oberfläche und Erscheinung bezogen, auf das Eigene oder Besondere als Wert orientiert – um einige der in der Literatur auftretende Bestimmungen aufzugreifen.

Daß eine derart weite Auslegung von «ästhetisch» Kritik hervorgerufen hat, ist verständlich, kann hier aber nur angemerkt werden.[45] Die Verbreitung dieser Auslegung im Feuilleton hat die Kritik bislang nicht verhindern können.

Für die konkrete Analyse ergibt sich daraus, daß nicht nur kritisch zu prüfen ist, welche Bedeutungselemente bei der gegebenen Ästhetisierung im Spiel sind oder dominieren, sondern ebenso, welche Gestalt das jeweilige Bedeutungselement annimmt, welchen Wandlungen es bei der Durchdringung des Nichtästhetischen unterliegt. Wenige Beispiele sollen das Problem verdeutlichen.

Im Katalog zu einer Münchner Kunstausstellung wurde kürzlich die Frage aufgeworfen, ob die postmoderne, allumfassende Ästhetisierung unserer Lebenswelt nicht die «Auferstehung eines vormodernen Neobarock» mit sich bringt.[46] «Die bildende Kunst wurde zum Bestandteil der postmodernen Ästhetisierung aller Lebensbereiche, eines Verschönerungswahns und Stilisierungswillens, der rasant um sich greift. Auch im 18. Jahrhundert waren Bilder und Skulpturen weniger autonome Schöpfungen als vielmehr Bestandteile eines viel umfassenderen Dekorationssystems, das den privaten und öffentlichen Lebensraum ebenso prägte wie die Kleidung, den Habitus, die Sprache und die Natur.»[47] Auch ergibt sich die Frage, welche Konsequenzen für Kunst sich aus der unaufhaltsamen «Verschönerung» der Wirklichkeit ergeben, an der Kunstschönes – im weitesten Sinne – natürlich nicht unbeteiligt ist: «Noch nie war die Welt so schön wie heute – abgesehen von der aus den Massenmedien ausgeblendeten Wirklichkeit. Schöne Menschen, schöne Dinge, schöne Wohnungen, schöne Landschaften, wohin das Auge reicht. In der telekommunikativen Informationsgesellschaft, in der die massenmedialen Bilder des Schönen die Erfahrung der Wirklichkeit verdrängen, muß sich die Kunst neu definieren, da sie diese Bildwelt, ohne ihrer Wirkung zu schaden, nicht leugnen kann, sich andererseits aber auch gegenüber der ausgrenzenden Gewalt des schönen Scheins behaupten muß, um weiterhin ihre Souveränität und Existenz als Medium authentischer Erfahrung sichern zu können.»[48]

Ein anderes Beispiel. Rüdiger Bubner sieht in der derzeitigen Ästhetisierung der Lebenswelt mindestens stückweise eine Erfüllung avantgardistischer Vorstellungen von der «direkten Verschmelzung des Lebens mit der Kunst» in Erfüllung gehen. «Wo die gewohnten Dinge des Verbrauchs, ja die Überreste des Verbrauchs untransformiert aufs Podest gehoben werden, wie es die Pop Art auf den Spuren Duchamps' betrieben hat, sieht sich der Betrachter planmäßig verwirrenden Kontexten ausgesetzt. Ähnliches geschieht bei den surrealistischen Schocks, die sich in Happenings, allerlei

Performationen auf Plätzen, Verpackung von Gebäuden, Verwandlung von Landschaften in Kulissen usw. fortsetzen.»[49] Welsch betont demgegenüber wohl zu Recht eine Differenz zwischen Avantgarde und heutiger Ästhetisierung. Jene wollten Nichtkünstlerisches als kunstartig begreifen und so den Kunstbegriff erweitern. Heute werden umgekehrt traditionelle Eigenschaften der Kunst auf Wirklichkeit übertragen, «wird der Alltag mit Kunstcharakter vollgepumpt.»[50]

Bernd Guggenberger geht noch weiter und sieht einen qualitativen Rückschritt. Die klassische Avantgarde (z.B. Dadaismus) habe sich als «Vorhut der Zertrümmerung» von Gesellschaftlichem begriffen. Heute müsse von einer «Avantgarde resteverwertender Wiederaufbereitung» die Rede sein: «Avantgarde der endlosen … Umdeutungen und Weiterentwicklungen der Kunstmotive von gestern … der Künstler, vom Nagelbild bis zum Tubenmännchen, als Lieferant identifizierbarer Markenartikel. Mit solch fashionable ‹commodity art›, mit der auf Ware reduzierten Kunst aber begibt die Gesellschaft sich gerade jener Erfahrung, welche, wie kaum eine andere, die Borniertheit ihres Funktionierens bewußt zu machen und zu verstören vermöchte.»[51]

«Ästhetisierung» kann also allein schon in Hinblick auf das ihr jeweils zugrundeliegende Ästhetische höchst Unterschiedliches bedeuten.

Zugleich ist damit ein entscheidender Aspekt der (gesellschaftlichen) Bedingtheit des Phänomens «Ästhetisierung» angesprochen. In dem Maße, in dem Ästhetisierung sich auch kraft relativ autonomer Dynamik von Kunst, Schönheit und anderen Bedeutungselementen des Ästhetischen als ein immer dichterer Schleier über immer mehr Bereiche der «Wohlstands-Lebenswelt» legt, machen sich deren höchst reale «außer-ästhetische» Determinanten geltend. Gerhard Schulze ist vollkommen im Recht, wenn er die Ästhetisierung des Alltagslebens als Ausdruck und Moment eines umfassenden Wandels der Lebensweise – der Tendenz einer «Erlebnisgesellschaft» – begreift und an Veränderungen der Werbung veranschaulicht.

Wolfgang Fritz Haug hatte Anfang der siebziger Jahre von einer «doppelten» Warenproduktion des Gebrauchswertes und seiner Erscheinung gesprochen und auf die Tendenz verwiesen, daß die Erscheinung sich zum bloßen Schein verselbständigen könne, daß das Ästhetische der Ware – ihre sinnliche Erscheinung und der Sinn

ihres Gebrauchswertes – sich «von der Sache» ablöst. «Das ästhetische Gebrauchswertversprechen der Ware wird zum Instrument für den Geldzweck.»[52]

Gerhard Schulze registriert bereits eine neue Dimension, eine Verlagerung von der Betonung des Gebrauchswertes der Produkte als Mittelpunkt der Präsentation hin zu der Betonung ihres «Erlebniswertes». «Design und Produktimage werden zur Hauptsache, Nützlichkeit und Funktionalität zum Accessoire. Gerade in der Vermarktung von Brauchbarkeit, Derbheit und technischer Perfektion wird die Nebensächlichkeit von Zwecken, die jenseits der unmittelbaren Erlebnisfunktion von Waren liegen, besonders deutlich. Ästhetik wird ironisch als Zweckmäßigkeit verschleiert… Pragmatik als Ästhetik, Nüchternheit als Berauschung, Sachbezogenheit als Koketterie… Das Geländeauto ist mit verchromten Stoßstangen armiert, das derbe Schuhwerk mit empfindlichem verschiedenfarbigem Wildleder verarbeitet.»[53] Bernd Guggenberger spricht verallgemeinernd von einer Werbung der «dritten Generation», die entdeckt hat, daß in einer Gesellschaft, «deren materielle Bedürfnisse der Mehrheit kein Kopfzerbrechen bereiten, die Strategien der Absatzmehrung sich auf die immateriellen Sehnsüchte zu konzentrieren haben oder gar nur noch auf das libidinöse Spiel mit den Logos als den ‹Simulakren› im Sinne Baudrillards.» Diese Werbung ist «nur noch auf Ästhetik und Spielpotenz der Markenlogos» angelegt. «Camel genügt die Andeutung von Wüstensand und Palmen, Marlboro die Farbe rot, Lucky-Strike das ikonomorphe Scheibenauge.»[54]

Die postmoderne Ästhetisierung der Lebenswelt erweist sich in dieser Hinsicht als ein wesentliches Element jenes «Zirkel(s) von Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis, in dem die Einheit des Systems immer dichter zusammenschießt»[55], als entscheidender Faktor der Integration der Totalität menschlichen Lebens in die ökonomischen und kulturellen Mechanismen der Herrschaft des Kapitals. Von daher bezieht sie ihre Impulse und Wirkungsbedingungen.

4. Ethik und Ästhetik

Nicht wenige Veröffentlichungen – bis in die Tagespresse hinein – und wissenschaftliche Begegnungen in den neunziger Jahren waren der Beziehung von Ästhetik und Ethik gewidmet. Von einer

Ästhetisierung der Ethik war – und ist! – die Rede. Eine weitgehende Inanspruchnahme ethischer Relevanz, einer ethischen Funktion wird für die Ästhetik proklamiert, von einem Ersatz mindestens traditioneller Ethik durch Ästhetik ist die Rede.

Dabei ist zunächst zweierlei zu unterscheiden: die moralische Funktion der Kunst ist das eine, moralische Implikationen des Ästhetischen sind das andere.

Daß Kunst in das moralische und ethische Leben der Gesellschaft einzugreifen vermag – affirmativ, kritisch, emanzipatorisch, subversiv, entzweiend, versöhnend, befreiend, täuschend – unterliegt keinem Zweifel. Davon zeugen die Geschichte der Kunst und die Konflikte, von denen sie begleitet ist. Vorauszusetzen ist, daß diese Einflußnahme von Kunst auf Moral im Rahmen des weiten Feldes der Kunst auf überaus unterschiedliche Weise, oft indirekt oder im Nachhinein und nicht selten entgegen den Absichten des Künstlers erfolgt. Auch darf eine derartige Wirkung von Kunst nicht als abstrakt monokausaler Prozeß vorgestellt werden, dessen alleiniger Ausgangspunkt der Künstler bzw. das Werk ist. Vielmehr kreuzen sich auf vielfach vermittelte Weise Gegebenheiten der jeweiligen historischen Situation mit der Position und Perspektive der Produzenten wie der Rezipienten von Kunst.

Moralische Implikationen des Ästhetischen sind schwieriger zu verorten. In einem elementaren Sinne ist gewiß nicht in Abrede zu stellen, daß Ästhetisierungsprozessen in dem vorstehend skizzierten Sinne objektiv eine moralische Qualität anhaftet. Sie können mit menschlicher Sinngebung, persönlicher Selbstfindung oder mit Entscheidungen über Wertorientierungen einhergehen. Sie vollziehen sich in einem dichten sozialen Beziehungsfeld. Sie fordern zu Reaktionen, zur Nachahmung, zum Widerspruch heraus. Und auch sie können sowohl Affirmation befördern als auch Kritik, Widerstand, Protest.

Im Rahmen der erwähnten Debatten wurden für die Annahme derartiger Potentiale unterschiedliche theoretische Begründungen erörtert.

• Aus der Sicht der neuzeitlichen Aisthesis-Tradition – der primären Fundierung von Ästhetischem in Sinnlichkeit und Wahrnehmung – wurden sie mit der Gegebenheit des menschlichen Körpers in Zusammenhang gebracht. In der «über seine Materialität und Passivität gegebenen Verschränkung des Körpers mit der

Welt» liege der «genuine Charakter der Ethik begründet». Und verstanden wurde dieser Ansatz nicht selten als ausdrückliche Alternative zu dem herkömmlichen Bemühen, Aisthesis oder Ästhetik vorgegebenen ethischen Zielsetzungen, Normen oder Werten unterzuordnen bzw. den Menschen vermittels ästhetischer Bildung vervollkommnen zu wollen.[56]

• Einen ähnlichen und zugleich anderen Ansatz verfolgt Terry Eagleton. Auch für ihn entsteht die neuere Ästhetik als «Diskurs über den Körper». Er lagert jedoch diese Idee in ein historisches Gesamtkonzept ein und begreift dieses Ästhetische als Moment konkreter geschichtlicher Totalität. So gelingt es ihm, die reale Widersprüchlichkeit, das Offene des Ästhetischen hinsichtlich seiner sozialen und ethischen Funktion zu erfassen. «Das Ästhetische ist – gleichzeitig das Geheimnis der menschlichen Subjektivität … und der Entwurf menschlicher Energie als eines radikalen Selbstzwecks, also einer unerbittlichen Feindschaft gegen alles vormächtige oder instrumentelle ästhetische Denken. Es verweist auf die kreative Hinwendung zu einem sinnlichen Körper ebenso, wie es in diesen Körper ein Gesetz subtiler Unterdrückung einschreibt. Es repräsentiert einerseits eine emanzipatorische Bemühung um konkrete Besonderheit und andererseits eine ebenso blendende wie trügerische Form universeller Allgemeinheit.» Auf diesem Hintergrund versteht Eagleton den Marxismus als revolutionäre Anthropologie; «Marx ist zutiefst ‹ästhetisch› in seiner Überzeugung, daß die Praxis der menschlichen Sinne und Fähigkeiten ein absoluter Selbstzweck ist… Ziel des Marxismus ist es, dem Körper die gestohlene Macht zurückzugeben. Doch nur durch die Aufhebung des Privateigentums können die Sinne wieder zu sich selbst gelangen.»[57] Marx' Haltung zur Beziehung von Ästhetik und Moral sei ambivalent. Einerseits möchte Marx die Moral ästhetisieren. Er «will sie nicht mehr als eine Reihe überhistorischer Normen begreifen, sondern zum Problem einer lustvollen Verwirklichung historischer Kräfte um ihrer selbst willen machen.» Andererseits aber übernimmt der Marxismus Kants «streng anti-ästhetisches Sollen». «Die Kraft dieses Pflichtbegriffs ist … in den tragischen Berichten von jenen sozialistischen Kämpfen zu spüren, in denen Männer und Frauen mutig ihr eigenes Glück aufgeopfert haben zugunsten dessen, was sie sich als das größere Glück anderer erhofften.»[58]

• Wolfgang Welsch ist bemüht, den Ansatzpunkt einer Ethik «inmitten der Ästhetik» zu finden, indem er den Prozeß und die

Struktur der menschlichen Wahrnehmung einer subtilen Analyse unterzieht. Wahrnehmungsverhalten werde stets durch bestimmte «Imperative» gesteuert – seien es Imperative der Nützlichkeit und Zuträglichkeit, die auf das bloße Überleben zielen oder solche, die fordern, sich über das rein Sinnliche zu erheben und einer höheren, der «eigentümlich ästhetische(n) Lust eines reflexiven Wohlgefallens zu folgen. Besonders der letztere, der sogenannte «elevatorische» Imperativ – das «Gebot einer Übersteigerung des Grob-Sinnlichen zugunsten des Reflexivsinnlichen», der Schritt von «kruder Sinnlichkeit zu sublimer Ästhetik als Aufstieg aus dem Reich der Nützlichkeit und Heteronomie in die Sphäre der Freiheit und Autonomie» – könne als Zugang zu «gelingendem» Leben gelten.[59]

• Einen breiten Raum in dem hier in Rede stehenden Diskurs nahmen und nehmen Bemühungen um eine «Ästhetik der Existenz», d.h. um die Rezeption von Foucaults späten Schriften ein. Wilhelm Schmid interpretiert Foucaults Konzept einer «Lebenskunst als Basis oder Ort einer «gesteigerte(n) Sensibilität für das, worauf es ankommt».[60] Das Subjekt soll vermittels bestimmter Techniken und Praktiken eine Art ethischer Selbstkonstitution vollziehen – in seiner Beziehung zu anderen. Es gehe darum, sich durch Wahl und Entscheidung immer wieder allen Vorgaben zu entziehen und die «Möglichkeit des Andersseins» zu bewahren oder zu erarbeiten. Politisch sei diese Sensibilität, weil von der individuellen Erfahrung getragen, das «Intolerable» nicht hinnehmen, sondern «Veränderungen zu wollen».[61] «Lebenskunstwerke, ja generell Dinge zwischen Leben, Kunst & Welt stacheln zum Widerstand an. Lebenskunst als Real Life ist der Störfall in einer Zeit, da sich der globalisierte Mainstream alles Widerständige einverleibt», heißt es im Editorial zu einem diesem Thema gewidmeten aufwendigen Band der Zeitschrift «Kunstforum».[62]

In ihm findet sich auch ein Beitrag von Wilhelm Schmid, in dem dieser unter der Überschrift «Ethik der Selbsterfindung» angibt, wie man «in zwölf Schritten zur Ästhetik der Existenz» gelangen kann – wenigstens zu ihrem Verständnis![63] Und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieses Konzept in dieser oder jener Form in Prozessen kultureller Selbstverständigung beträchtlichen Einfluß erlangt hat. Konzeptionelle Debatten zur «documenta X», zur «Generation Golf», zur «Tugend der Orientierungslosigkeit», zum «Lifestyle-Kapitalismus» oder zur «Erlebnisgesellschaft» legen davon Zeugnis ab.

Mehrere Probleme sind bei der Prüfung derartiger Ansätze zu einer Ästhetisierung des Ethischen – bzw. einer Ethisierung des Ästhetischen – allein auf der theoretisch-methodischen Ebene nicht zu übersehen.

Zum einen unterliegt – explizit oder implizit – das jeweilige Ethische einem konzeptionellen Wandel. Es geht – in der Regel – um den Entwurf einer anderen Ethik. Im Zusammenhang mit der Rezeption der Foucaultschen «Ästhetik der Existenz» z.B. war davon der Rede, daß Moral «als Suche nach einer persönlichen Ethik» an die Stelle von «Moral als Gehorsam gegenüber einem Regelkodex» trete.[64]

Zu bedenken ist auch, daß mit der Ästhetisierung von Ethischem eine deutliche Reduktion des Anspruchs bzw. der Reichweite von Moral verbunden sein kann. Christoph Menke vertritt beispielsweise in dieser Debatte die Meinung, daß das Verhältnis von Ästhetischem und Ethischem eher als eines der wechselseitigen Ergänzung als eines der Austauschbarkeit angesehen werden sollte. Das Wesen des modernen Ästhetischen bestehe gerade in der Freiheit von ethischer Verantwortung, in der Eröffnung eines unbedingten Spielraumes für Experimente mit sich und der Welt einschließlich des Risikos von Gleichgültigkeit gegenüber ethisch-politischer Verantwortung. Das «Gute» des Ästhetischen sei die Möglichkeit selbstbewußter Distanz gegenüber einer zu stark verbindlichen und verpflichtenden Moral. Ergo könne ästhetisches Wahrnehmen und Darstellen zwar als Moment, nicht aber als Modell gelingenden Lebens angesehen werden.[65]

Auf prinzipielle Grenzen einer zur Ethik hochstilisierten Ästhetik macht Martin Seel aufmerksam. Ästhetisches könne durchaus als Element einer Individualethik, nicht aber als Fundament von Ethik schlechthin gelten. Das Problem der Gerechtigkeit beispielsweise sei keinesfalls allein auf der Ebene einer Individualethik, ohne Sozialethik, lösbar. Insofern sei es abwegig, alle Fragen gelingenden Lebens unter den Gesichtswinkel der Ästhetik zu stellen. «Auch die beste ‹Ästhetik der Existenz› wäre nur eine halbe ‹Ethik der Existenz›».[66]

Daß Kunst für Gesellschaftliches zu sensibilisieren vermag, steht außer Zweifel. Und auch, daß sinnliche Wahrnehmung oder Erfahrung als solche einen Ansatz zu dem Vermögen, Umwelt differenziert zu verarbeiten, in sich bergen können. Ob dies allerdings gleichermaßen für Ästhetisches in seiner ganzen Vielfalt zutrifft,

ist ebenso fraglich wie der von Welsch immer wieder gezogene Schluß von derartigen Differenzierungschancen auf die ethische Haltung der «Gerechtigkeit gegenüber dem Heterogenen».[67] Und zu fragen wäre, ob die unvermeidliche Konsequenz einer auf «Anerkennung des Heterogenen» reduzierten und insofern abstrakten Ethik der Gerechtigkeit nicht die Akzeptanz und Hinnahme auch solcher Heterogenitäten ist, an denen soziale Gerechtigkeit ihre deutliche Grenze findet.

Überhaupt ist davon auszugehen, daß die Proklamation ethischer Implikationen von Kunst oft eine Reaktion nicht auf andere Vorstellungen von Kunst, sondern auf eine andere Ethik, auf die in der Gesellschaft gegebenen Vorstellungen von Pflicht, Verantwortung, Ehre oder Glück darstellen. Die aktuelle Stärke des Ästhetischen ist die unübersehbare Schwäche des Ethischen.

Schließlich: Kunst und Moral, Ästhetisches und Ethisches sind gleichermaßen legitime, unverzichtbare und durchaus selbständige Arten der geistigen bzw. praktisch-geistigen Aneignung der Welt durch den Menschen. Beide erfüllen ihre sozialen Funktionen nicht in einer isolierten Intimbeziehung miteinander, sondern als Moment der gesellschaftlichen und historischen Dynamik insgesamt. Und worum es hier vor allem geht – ethische Phänomene sind nicht das Produkt ästhetischer Gegebenheiten allein, sondern das Resultat des Zusammenwirkens einer Vielzahl von Faktoren, Resultat praktisch-geistiger Verarbeitung der Erfahrungen geschichtlicher Totalität. Insofern ist die isolierte Betrachtung tatsächlicher oder vermeintlicher Wechselwirkungen zwischen Ästhetik und Ethik viel zu eng, um dem ganzen reichhaltigen und widersprüchlichen Prozeß sozialer Wirksamkeit von Ästhetischem und von Ethischem gerecht zu werden. Beispielsweise stellen die Selbstreflexionen moderner Künstler ein an ethischen, historischen und weltanschaulichen Positionen geradezu überquellendes Reservoir für die Selbstverständigung der Menschheit über diese Epoche und sich selbst dar – ohne daß da kategoriale Erörterungen über die Beziehungen zwischen Ästhetik und Ethik stattfänden.

5. Ästhetisierung als Strategie

Wir hatten Ästhetisierungsprozesse als Subjekt-Objekt-Beziehung bezeichnet. Schematisch könnten subjektive (Einstellungen, Erwartungen, Bedürfnisse usw.) und objektive (äußerliche Merkmale der

gesellschaftlichen Umwelt des Menschen, aber auch sozialer Gewohnheiten bzw. Verhaltensweisen und nicht zuletzt zwischenmenschlicher Beziehungen) Faktoren unterschieden werden, die sich in ständiger Wechselwirkung befinden, ineinander übergehen oder sich wechselseitig substituieren. Als letztlich aktives Moment in dieser Beziehung ist die subjektive Seite anzusehen. Die ihrerseits keine autonome Gegebenheit, kein «Letztes» darstellt, sondern, wie sich hinsichtlich der Phänomene «Erlebnisgesellschaft» und «Werbung» herausgestellt hatte, eher als eine Art Resultante aus dem konkret-historischen Zusammenwirken sozialökonomischer, kultureller und anderer Faktoren verstanden werden muß.

Besonders akzentuiert in Erscheinung tritt das aktive Moment der subjektiven Seite bei den Bemühungen um eine Ästhetisierung der Ethik bzw. um die zuletzt erwähnte «Ästhetik der Existenz». Christoph Menke schrieb, daß Foucault den von «Nietzsche geforderten Zusammenhang von Ästhetik und Ethik» in einer «normativen Theorie individueller Existenz» reformuliert hätte. Nietzsches Absicht sei es gewesen, der ästhetischen Freiheit dadurch eine ethisch-politische Bedeutung zuzusprechen, daß sie als «Modell gelebter Freiheit» von der Kunst abgelöst und ins Leben «übertragen wird.[68] Werner Seppmann spricht von der postmodernen «Gleichsetzung von ästhetischem Erleben und individualistischer ‹Selbstbefreiung›».[69] Den diesbezüglichen aktuellen Bemühungen ein normatives oder appellatives Element zuzusprechen, erscheint um so notwendiger, als ihre Front gegen traditionelle Ethik ihnen den Nimbus des «Antinormativen» zu verleihen scheint.

Man muß allerdings noch einen Schritt weiter gehen und da, wo ein derartiger Ansatz in die Dimension des Politischen bzw. der politischen Weltanschauung übergeht, von Ästhetisierung als «Strategie», als mehr oder weniger bewußte Absicht, als Programm oder Credo sprechen. Zu verweisen wäre auf Walter Benjamins Kritik der Ästhetisierungstendenzen des Faschismus und Thomas Manns Kritik am Ästhetizismus Nietzsches. Auf den Punkt bringt Benjamin dieses aktive Moment, wenn er davon spricht, daß der Faschismus eine Ästhetisierung der Politik «betrieben» habe. Mit der durch faschistische Ideologen betriebenen Apotheose des Krieges habe die Selbstentfremdung der Menschheit jenen Grad erreicht, der sie ihre eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben lasse.[70] Womit zugleich die objektiven Bedingungen für den Erfolg einer derart «betriebenen» Ästhetisierung

angedeutet werden: Massenstimmungen und -dispositionen, die aus der gegebenen historisch-sozialen Situation resultieren.

Drei wesentliche Unterschiede zwischen dieser und allen anderen in diesem Beitrag erwähnten Typen oder Arten von Ästhetisierung sind zu betonen. Erstens handelt es sich um bewußte Bestrebungen einer historisch reaktionären Gruppierung zur Stabilisierung ihrer Macht und zur Durchsetzung ihrer Ziele. Zweitens erstreckt sie sich auf das Ganze der Gesellschaft. «Die umfassende Ästhetisierung der Gesellschaft fand ihren grotesken Höhepunkt für kurze Zeit im Faschismus, der sich pompös ausstaffierte mit Mythen, Symbolen und orgiastischen Schauspielen, mit einer repressiven Expressivität, mit Appellen an die Leidenschaft, an ein rassistisches Gespür, an instinkthafte Urteile, an die Erhabenheit des Selbstopfers und an den Pulsschlag des Blutes.»[71] Damit ist bereits das dritte Merkmal angesprochen – diese Art Ästhetisierung ist von einer irrationalen Weltanschauung inspiriert und getragen. Sie dient deren Vermittlung. Das Ästhetische wird absichtsvoll als Ersatz, als Korrektur der Vernunft eingesetzt.

Nietzsches Philosophie – schrieb Thomas Mann – sei von «einem einzigen», «radikal ästhetische(n)» Grundgedanken durchdrungen: Bewußtsein und Erkenntnis, Wissenschaft und Moral gelten ihm als «Todfeinde und Zerstörer» der Kultur, deren Quellen und Bedingungen er in der Kunst und in Instinkten sieht. Nietzsches tragisch-ironische «Weisheit» setzt der Wissenschaft «aus künstlerischem Instinkt» Grenzen und wird als Damm gegen «den Optimismus der Vernünftler und Weltverbesserer» verstanden, «die vom Erdenglück aller, von Gerechtigkeit fabeln und dem sozialistischen Sklavenaufstand vorarbeiten».[72] Auch Jürgen Habermas betont die Differenz zwischen ästhetischer Erfahrung schlechthin und einem Ästhetizismus dieser Prägung. Bei Nietzsche schlage die Anerkennung ästhetischer Erfahrungen als «Moment der Vernunft» um in die Hypostasierung des Ästhetischen zum «Anderen der Vernunft».[73]

6. Ästhetisierung als Zeitsignatur

Anliegen des Beitrages war eine kritische Prüfung postmoderner Deutungen des Phänomens «Ästhetisierung». Mein Eindruck ist, daß dieser Ansatz der Realität gegenwärtiger Ästhetisierungsprozesse nicht gerecht wird. Die Behauptung einer allumfassenden Ästhetisierung wird als flankierendes Argument für die postmo-

derne Leugnung einer objektiven Realität instrumentalisiert. Letztere dient ihrerseits als Begründung jener Behauptung. Einzelne Befunde werden willkürlich ontologisiert. Ästhetisierung wird als autonomer Prozeß verstanden, ihrer historischen und gesellschaftlichen Bedingungen und Determinanten entkleidet. Welsch bemerkt ausdrücklich, daß die gegenwärtige Ästhetik-Konjunktur nicht – wie etwa die Konjunktur der Ethik – auf «externe» Faktoren (Nord-Süd-«Gefälle», Ökologie, Arbeitslosigkeit, Gen-Technologie) zurückzuführen sei, sondern auf einen «internen Faktor des Rationalisierungsprozesses», die Ästhetisierung der Wahrheit als «Leitkategorie wissenschaftlicher Rationalität».[74]

Die Unangemessenheit dieser Deutungsmuster erhellt aus der methodischen Fragwürdigkeit der sie tragenden Begründungsverfahren. Gegen sie sprechen aber auch reale Zusammenhänge und Abhängigkeiten.

Als «Motor» dafür, daß Ästhetisierung sich als «markante Zeitgeistspur durch alle sozialen Daseinsfelder» zieht, sieht Bernd Guggenberger die «fortschreitende Entgrenzung von Kultur und Warenwelt an.[75] Mit der Übersättigung des Marktes seitens des materiellen Warenwertes gewinnt der symbolische Warenwert an Bedeutung. Kunst unterliegt tendenziell und in zunehmendem Maße der gleichen ökonomischen Logik wie die Wirtschaft und wird – vor allem über die Werbung – für die Erfordernisse der Reproduktionsprozesse in Dienst genommen.[76] Wirtschaft ihrerseits versteht sich als Kulturfaktor – nicht zuletzt in Gestalt der allabendlichen widerwärtig-aufdringlichen TV-Selbstanpreisung als Finanzier der Unterhaltungsindustrie. Das Eindringen des Ökonomischen in das Symbolische und die Nutzbarmachung des Symbolischen für den Profit ist ein wesentliches Merkmal des Kapitalismus in seiner Spätphase.[77]

In dieser Hinsicht könnte man die postmoderne Ästhetisierung als Niederschlag dieser ökonomisch-kulturellen Konstellation in der Lebensweise einer bestimmten Schicht bzw. in den auf die Gestaltung des eigenen Lebens gerichteten Denk- und Verhaltensweisen, den Gewohnheiten und Dispositionen ihrer Repräsentanten ansehen. «In den hochentwickelten Industrieländern lockt ein unübersehbares Angebot materieller und kultureller Güter den potentiellen Kunden mit den beiden wichtigsten Kaufargumenten einer Überflußgesellschaft: einmal mit der Aussicht, sich durch den Besitz des Exklusiven von der grauen, anonymen Masse abzuhe-

ben und zu profilieren, dann aber auch mit dem Versprechen ungewohnter Erfahrungen, heftiger Empfindungen und überraschender Genüsse. Die Produkte, die solches verheißen, werden immer kurzlebiger, ihr Erfolg hängt immer mehr von ihrem Neuigkeitswert, ihren modischen Attributen und ihrem durch eine allgegenwärtige Werbung aufgebauten Image ab.»[78] Reich an Beobachtungen und Diagnosen zu diesen Aspekten ist die aktuelle Debatte um die «Generation Golf». Der «Jugendstil des Jahres 2000 (ist) eine ganz logische Antwort auf die durch Medien, Konsum und Musik vollkommen künstlich gewordene Außenseite der Wohlstandsgesellschaft, deren Dinge und Produkte zu immer feiner justierten sozialen Signalen wurden. Alles ist Botschaft in dieser Welt, nichts dient allein dem Verbrauch.»[79]

Wohlstandsgesellschaft, Konsumkultur – die diesen Erscheinungen immanente Schichtspezifik kann nicht stark genug akzentuiert werden. Die Verflochtenheit dieser Seiten lifestyle-kapitalistischer Kultur mit der entsprechenden Ökonomie darf einerseits ihre Besonderung, ihre Exklusivität nicht in den Hintergrund geraten lassen. Jenseits dieses Lebensstils vollzieht sich der materielle Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur nach den ihm eigenen Gesetzen, dominieren andere Bedürfnisse, Gewohnheiten und Zwänge den Alltag nicht unbeträchtlicher Bevölkerungsgruppen. Andererseits ist die Grenze zwischen diesen Segmenten gegenwärtiger Gemeinwesen keineswegs undurchlässig. Solche wie die skizzierten Muster prägen die Ansprüche, Erwartungen und Normen nicht nur derjenigen, die sich ein Leben nach diesen Maßstäben leisten können.

Hinzu kommt die Einbettung dieser «Lebenswelten» in eine historische Gesamtsituation, die durch akute und latente, auch wohl verdrängte Krisensymptome gezeichnet ist. Das Lebensniveau ist – für viele – hoch, aber anfällig, fragil. Keine Existenz ist sicher. Und die ökonomischen Fundamente ähneln unterschwellig jenem Zustand eines «Schwebens», das Welsch als Kennzeichen ästhetischen Denkens reklamiert. Auch das «Spielerische» des Ästhetischen findet reale Entsprechungen. Die Rede ist von «années folles, die wir erleben, jenen verrückten Jahren rund um eine Bingo-Börse, in der Fantasie mehr gilt als Substanz».[80] «Der Überbau (die Finanzmärkte – E.H.) spielt mit der Basis (der Realwirtschaft – E.H.) va banque. Und weil es sich um ein globales Spiel handelt, sind auch die Risiken global.»[81]

Auch der Bereich der Politik bietet Anschauungsmaterial zu dem Ineinandergreifen realer Niedergangserscheinungen und deren ästhetischer Überformung. Die immer engere Nachbarschaft von Politik und Show-Geschäft, das Umsichgreifen politischer Simulation, demonstrative Ersatzhandlungen – «Als-ob» oder Symbol-Politik[82], die werbe- und medientechnische Erzeugung politischer Prominenz, die Auslieferung von Politik an Marketing und Starkult[83], die fast zur Regel gewordene Realisierung politischer Ereignisse als Inszenierung, die politische «Kunst der wahren Lüge»[84] – all das korrespondiert mit der krisenhaften Zersetzung traditioneller Muster und Grundlagen von Politik. Der Umschichtung oder Auflösung sozialer Strukturen und Interessen entspricht die Beliebigkeit, die Austauschbarkeit politischer Prinzipien und Programme, die Verwechselbarkeit von Parteien, das politische «Marodieren»[85], das «postmoderne Potpourri» von Projekten und Identitäten, das Phänomen der «Gelegenheitsvernunft, einer Vernunft, die jede Gelegenheit für sich zu nutzen weiß.»[86]

Freilich kommen nicht nur aktuelle empirische Zusammenhänge dieser Art in Betracht. Diese müssen vielmehr mit tieferliegenden Wandlungen und epochalen Erschütterungen, mit Generationserfahrungen und zerschlissenen Idealen zusammengedacht werden: der Krise des Fortschrittsoptimismus, des Zusammenbruchs sozialistischer Systeme, des Mißtrauens in die Potenzen politischer Gestaltung. «Nun ist es ein ehernes Gesetz der bürgerlichen Lebensform, daß das Ästhetische in dem Maße in den Vordergrund rückt, in dem das Politische zurücktritt.»[87]

Nicht zuletzt ist der Blick auf den weltanschaulichen Zeitgeist zu richten, wenn Tendenzen einer Ästhetisierung des Lebensgefühls objektiv-realistisch aufgehellt werden sollen: die Ahnung der Möglichkeit einer Selbstauslöschung der menschlichen Gattung, der Vertrauensschwund in die Zuverlässigkeit wissenschaftlicher Rationalität und die Krise des Glaubens an eine beliebige Beherrschbarkeit der Natur.

Mit diesen Bemerkungen ging es nicht um eine allseitige Wertung der skizzierten Tendenzen, nicht um eine generelle Bestandsaufnahme des derzeitigen zivilisatorischen Niveaus und auch nicht um die umfassende Erklärung heutiger Ästhetisierung. Auch wenn gewichtige historische Vergleiche dafür sprechen, daß die Ästhetisierung der Politik nicht gerade in Zeiten eines historischen Aufbruchs oder Neubeginns um sich greift. Daß kritische gesellschaft-

liche Zustände keinesfalls nur ästhetische Reflexe hervorbringen, sondern auch und sogar vorrangig in anderen Dimensionen des gesellschaftlichen Bewußtseins und Handelns Ausdruck finden, die unmittelbarer mit gegebenen Interessen, Positionen, Interessen und Zielen verbunden sind, steht außer Zweifel.

Worum es ging, war, die konkrethistorische Bedingtheit der postmodernen Ästhetisierung zu umreißen. Deutlich werden sollte zugleich, daß Ästhetisierung als Subjekt-Objekt-Relation sich stets auf bestimmte Seiten der betreffenden «nicht-ästhetischen» Erscheinung bezieht, deren wesentliche Beschaffenheit aber nicht beseitigt. Politik hört nicht auf, Politik zu sein, wenn sie Ästhetisierungen unterliegt.

Fussnoten

1 Wege aus der Moderne, Hrsg. Wolfgang Welsch, Weinheim 1988 S.41
2 Gerd Irrlitz, Postmoderne-Philosophie, ein ästhetisches Konzept, in: Weimarer Beiträge, Heft 3, 1990, S. 357f
3 Werner Seppmann, Das Ende der Gesellschaftskritik? Köln 2000
4 Terry Eagleton, Ästhetik, Stuttgart-Weimar 1994 (im Folgenden abgekürzt ‹Eagleton›)
5 «Wolfgang Welsch ist gewiß der führende Repräsentant postmodernen Denkens, einer postmodernen Philosophie im geeinten Deutschland… Schließlich ist Welsch auch maßgeblicher Vertreter einer neuen Ästhetik.» Werner Jung, Von der Mimesis zur Simulation. Eine Einführung in die Geschichte der Ästhetik, Hamburg 1995, S.209
6 Wolfgang Welsch, Ästhetisches Denken, Stuttgart 1993 (im Folgenden abgekürzt ‹ÄD›), S.7
7 ÄD S.13
8 Wolfgang Welsch, Grenzgänge der Ästhetik (im Folgenden abgekürzt ‹Grzg›) S.20
9 Grzg S.9f
10 Wolfgang Welsch, Vernunft, Frankfurt am Main 1996, S.508
11 ebenda, vgl. Grzg S.52,95
12 Gerhard Schulze, Was wird aus der Erlebnisgesellschaft? in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung ‹Das Parlament› 17. März 2000, S.3
13 Grzg S.10ff
14 ÄD S.57
15 Jean Baudrillard, Agonie des Realen, Merve Verlag Berlin 1978
16 ÄD S.58
17 ÄD S.59
18 Grzg S.16f
19 Reinhard Knodt, Ästhetische Korrespondenzen, Stuttgart 1994, S.21f
20 Der Spiegel Nr. 9 v. 28.2.2000, S.117

21 Grzg S.17
22 Grzg S.45
23 Grzg S.52, 95
24 Grzg S.46f
25 Grzg S.55
26 Grzg S.69, 71
27 Wolfgang Welsch, Vernunft, a.a.O. S.496, vgl. Grzg S.82f
28 ÄD S.46
29 ÄD S.49.51
30 ÄD S.47
31 Otfried Höffe, Immanuel Kant, München 1983, S.269
32 Eagleton S.239
33 Eagleton S.351f
34 Eagleton S.365
35 Eagleton S.372
36 ÄD S.69f
37 ÄD S.71
38 ebenda
39 Auch Werner Jung hebt die Begründungsschwächen Welschs hervor. Er betont darüber hinaus die Tendenz zu einer affirmativen Sichtweise. «Wenn … alles ästhetisch verfaßt ist, dann sind am Ende alle Katzen grau, dann vermag auch die Einsicht davon zu allem anderen, bloß nicht zu Toleranz und Liberalität zu führen, sondern eher zur Gleichgültigkeit und zur Abstumpfung. Ist es daher nicht weitaus konsequenter, angesichts der medialen Strukturierung und Überformung unseres Wahrnehmungsapparates völlig auf einen so traditionellen Begriff wie den der Kritik, der immer einen Beobachterstandpunkt von außerhalb annehmen muß – eine grundsätzliche Aufgeklärtheit über allererst noch aufzuklärende Verhältnisse – zu verzichten und statt dessen frisch-fröhlich die Akzeptanz und Affirmation zu vertreten? Werner Jung, Von der Mimesis zur Simulation, a.a.O., S.215
40 Thomas Metscher, Ästhetik und Mimesis. in: Mimesis und Ausdruck, dialectica minora 13, Köln 1999, S.20. «… wenn das Ästhetische so nachdrücklich immer erneut zum Thema wird, dann liegt das wohl auch an einer gewissen Unbestimmtheit seiner Erscheinung, die es in einer ganzen Reihe unterschiedlicher Verbindungen Gestalt annehmen läßt. Zu ihnen gehören u.a. Freiheit und Gesetzmäßigkeit, Spontaneität und Notwendigkeit, Fremdbestimmung und Autonomie, Partikularität und Universalität.» Eagleton S.3
41 Vgl. Thomas Metscher, Ästhetik und Mimesis, a.a.O. «Das eigentliche ästhetische Phänomen ist das Totalitätserlebnis des ganzen Menschen vom Ganzen des Lebens, der dynamische Prozeß, in dem das schöpferische oder das rezeptive Subjekt mit der Welt, dem wirklichen, gelebten Leben eins und einig ist, und nicht etwas das objektive, versachlichte, vom Subjekt sich ablösende Kunstwerk.» Arnold Hauser, Soziologie der Kunst, München 1988, S.4
42 Vgl. Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,

Berlin 1953, S.22; Vgl. Thomas Metscher, Kunst als sozialer Prozeß, Köln 1977, S.151

43 Grzg S.20f

44 Bernd Guggenberger, Die politische Aktualität des Ästhetischen, Eggingen 1992 (im Folgenden abgekürzt ‹Guggenberger›), S. 19, 27, 39

45 Vgl. Karl Heinz Bohrer, Die Grenzen des Ästhetischen. in: Die Aktualität des Ästhetischen, Hrsg. Wolfgang Welsch, München 1993, S.48ff

46 Neal Benezra u.a. Beauty Now. Die Schönheit der Kunst am Ende des 20.Jahrhunderts. Hatje Cantz Verlag, Ostfildern-Ruit. S.13

47 ebenda S.230

48 ebenda S.14

49 Rüdiger Bubner, Ästhetische Erfahrung, Frankfurt am Main 1989, S.149

50 Grzg S.12

51 Guggenberger S.14

52 Wolfgang Fritz Haug, Kritik der Warenästhetik, Frankfurt am Main 1971, S.17

53 Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt/Main; New York, 1993, S.13

54 Guggenberger S.12f

55 Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Bd.5, Frankfurt am Main 1987, S.145

56 Ethik der Ästhetik, Hrsg. Christoph Wulf, Dietmar Kamper und Hans Ulrich Gumprecht, Berlin 1994, S.VII

57 Eagleton S.9, 210

58 Eagleton S.240

59 Grzg S.112ff, 123

60 Wilhelm Schmid, Ästhetik der Existenz, in: Frankfurter Rundschau 2.6.1992, S.16

61 Wilhelm Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Frankfurt 1992, S.81

62 Paolo Bianchi, Real Life, in: Kunstforum, Bd. 143, Januar-Februar 1999, S.39

63 Schritte oder Aspekte einer «Ästhetik der Existenz» nach Schmid sind – in Stichworten: 1. Wahrnehmungsvermögen, 2. experimentelle Existenz, 3. parrhesiastische Existenz, 4. Beziehung zu anderen, 5. Beziehung zur Aktualität, 6. phänomenales Selbst, 7. Urteilskraft im Prozeß der Erfahrung, 8. Kleine Klugheit, 9. asketische Arbeit für ein Leben in Freiheit, 10. Kohärenz der Existenz, 11. Existenz nach Außen, 12. Konzept für alle Subjekte. Wilhelm Schmid, Ethik der Selbstfindung, in: Kunstforum Bd. 143, a.a.O., S.50f

64 Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. Merve Verlag Berlin, S.136

65 Vgl. Christoph Menke, Unbequeme Kunst der Freiheit, in: Frankfurter Rundschau, 5.5.1992, S.16; Christoph Menke, Das Leben als Kunstwerk gestalten? in: Initial, 4/91, S.383ff

66 Martin Seel, Das gute Leben, in: Frankfurter Rundschau, 16.6.1992, S.18
67 Grzg S.119, 126ff
68 Christoph Menke, Die Tragödie und die Freigeister, in: Andreas Steffen (Hrsg.), Nach der Postmoderne, Düsseldorf 1992, S.259f
69 Werner Seppmann, Das Ende der Gesellschaftskritik, a.a.O. S.236
70 Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt 1991, Band I,2, S.469
71 Eagleton S.383
72 Thomas Mann, Leiden und Größe der Meister, Frankfurt am Main 1982 S.849
73 Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1988, S.119f
74 Grzg S.106
75 Guggenberger S.10
76 Florian Rötzer (Hrsg.) Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien, Frankfurt am Main 1991 S.25f
77 Eagleton S.383
78 Sandro Bocola, Die Kunst der Moderne, München 1994 S.578
79 Gustav Seibt, Aussortieren, was falsch ist, in: Die Zeit, 2.3.2000 S.37
80 Roger de Weck, Der Manager-Wahn, in: Die Zeit, 13.4.2000, S.1
81 Mario Müller, Die Macht der Spieler, in; Die Zeit, 10.12.1998, S.30
82 Guggenberger S.18ff
83 Thomas Macho, Haider und die Zukunft, in: Die Zeit, 9.3.2000, S.46
84 Franz Schandl, Klartext statt Kontext, in: Junge Welt, 21.10.1999
85 Franz Schandl, Politisches Marodieren ist Programm, in: Junge Welt, 20.10.1999
86 Franz Schandl, Leuchten und blenden, in: Junge Welt, 19.10.1999
87 Gustav Seibt, Aussortieren, was falsch ist, a.a.O.

Hans Heinz Holz

Irrationalismus – Moderne – Postmoderne

Mitten im zweiten Weltkrieg, als die deutschen Armeen an der Wolga und am Fuße des Kaukasus standen, hat Georg Lukacs die Arbeit an dem Buche aufgenommen, das dann den Titel «Die Zerstörung der Vernunft» tragen sollte – sozusagen ein Handbuch des Antifaschismus, ein klassisches Buch der Verteidigung des Erbes, das der Marxismus an Aufklärung und Rationalismus anzutreten hat. Das Buch läßt sich lesen als fortlaufender Kommentar zu *einer* Linie der deutschen weltanschaulichen Tradition seit der Romantik – Ernst Bloch nannte sie die «Unheilslinie» –, und dieser Kommentar ist in der Auseinandersetzung marxistischer Philosophen mit dem Irrationalismus nach 1945 fortgesetzt worden.[1] Immanuel Kant hatte mit einem großartigen Wort die Aufklärung als den «Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» bezeichnet.[2] Seitdem haben die anti-aufklärerischen Bemühungen derer, die den Menschen in Unmündigkeit halten wollen, nicht nachgelassen; und die Verteidigung des Mündigkeitsanspruchs der Aufklärung ist stets eine Hauptfront des ideologischen Klassenkampfs gewesen und geblieben.

Konservativismus und Innerlichkeit

Die Argumentationsmuster der Gegenaufklärung haben sich seit zweihundert Jahren kaum verändert; sie sind nur immer flacher geworden, und natürlich haben sie sich dem jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Problemlage und der gesellschaftlichen Antagonismen angepaßt. Ewige Ordnungen des Seins – von Gott gesetzte, als Naturkonstanten beschriebene – seien es, die das menschliche Leben und Zusammenleben bestimmen und sich dem Eingriff des Menschen, der Gestaltung durch das historische Subjekt entziehen. Solche Ordnungen werden durch Offenbarungsschrift und Propheten verkündet und verbürgt oder intuitiv vom Individuum erfaßt. Logische Deduktion, vernünftige Konstruktion und

dialektische Entwicklung gelten als «schlechte Vernünftelei». Der objektivistischen Hinnahme des Bestehenden und der konservativen Anpassung entspricht dann die Verlagerung von Subjektivität und Freiheit in die Innerlichkeit des Ich: Konzentration der Weltbeziehungen im Brennpunkt der privaten Selbsterfahrung, Selbstverwirklichung als Kunstprodukt einer egozentrischen Kreativität. Psychologismus und Ästhetizismus sind die Kehrseite der konservativen Ordnungsideologien; nur scheinbar richten sie sich auf Freiheit und Herrschaftsverweigerung, in Wirklichkeit schlägt ihr Aufbegehren um in die Unterwerfung durch die Flucht aus der öffentlichen Verantwortung in das unantastbare Reich der individuellen Seele und Seligkeit. Es ist kein Zufall, daß die neuen Irrationalismen aller Art sich wieder der Philosophie Nietzsches zugewandt haben, bei dem diese psychologisierenden und ästhetisierenden Tendenzen mit großem Pathos vorgetragen wurde.

Nietzsche erhob den irrigen und irreführenden Anspruch, seine Zerstörung der Vernunft sei eben die Bekundung der echten kritischen Vernunft, er berief sich auf die Freigeister der Aufklärung, auf Voltaire zumal. Weil angeblich eine radikale Kritik jede objektive Wahrheit zersetze und allein das gelten lasse, was die Stärkung der eigenen Kraft und des Lebens bewirke, können aus dieser Kritik sowohl Herrschaftsordnung wie Innerlichkeit gerechtfertigt werden. Wahrheit, sagt Nietzsche, «ist ein Wort für den Willen zur Macht». Und «alles, was bisher Wahrheit hieß, ist als die schädlichste, tückischste, unterirdischste Form der Lüge erkannt; als der heilige Vorwand, die Menschheit zu verbessern, als die List, das Leben selbst auszusaugen, blutarm zu machen.»[3] Die Welt zerfällt nun in ein Chaos von Individuen, die ihre Selbstverwirklichung erstreben (was immer sie darunter verstehen mögen), und in dieser Krise des Nihilismus, in der die objektive Wahrheit, die Ziele der Menschheitsentwicklung und die Gesetze der Geschichte unglaubwürdig gemacht werden, stellt sich die älteste und primitivste aller Ordnungen wieder her: Die Herrschaft des Stärksten. «Der Wert einer solchen Krisis ist, daß sie reinigt und so zu einer Rangordnung der Kräfte den Anstoß gibt: Befehlende als Befehlende erkennend, Gehorchende als Gehorchende. Es gibt nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist.»[4]

Es braucht uns hier nicht zu interessieren, daß Nietzsches präfaschistische Lebens- und Machtphilosophie hervorgegangen ist aus

der verzweifelten, aber unbewältigten, weil unpolitischen Kritik daran, daß das Bürgertum sein eigenes Programm der Aufklärung nicht einzulösen vermochte.[5] Seine heutigen Adepten lesen Nietzsche nicht historisch-kritisch, sondern als Leitfaden für ihr eigenes Weltverständnis, Nachfahren jener Nietzsche-Gemeinde, die einst die Schwester des Philosophen, Elisabeth Förster-Nietzsche (selbst um den Preis von Textfälschungen) aus den Lesern seiner Schriften formierte.

Neue Nietzsche-Rezeption

Nehmen wir als Beispiel für die Indienstnahme Nietzsches durch eine geschichtsfeindliche Ideologie eine Gruppe von Autoren, die 1980 in einem Sonderband von Rowohlts «Literaturmagazin» den Auftakt zur deutschen «post-histoire» gaben, indem sie Nietzsche mit den gleichsam geheimwissenschaftlichen Mitteln einer geschichtsphilosophischen Hermeneutik wieder verfügbar machten, nachdem die Entlarvung der Klitterung durch die Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche entlarvt und destruiert worden war.[6] Daß die neue Aneignung nicht minder eine Klitterung ist, hat Geheimwissenschaftler bei ihren Geisterbeschwörungen noch nie gestört.

Die Absicht des Verlegers war wohl anfänglich, der über Frankreich in Deutschland in Gang gesetzten «Wiederkehr Nietzsches» kritisch zu begegnen. Was dabei herausgekommen ist (in 16 Aufsätzen damals vor allem jüngerer Autoren), zeugt von der Faszination Nietzsches und ist ein Beleg für den, wie der Herausgeber Jürgen Manthey schrieb, «Paradigmenwechsel», in dem Marx durch Nietzsche abgelöst werden sollte.[7]

Nietzsche gegen Marx auszuspielen gehörte allerdings schon zur präfaschistischen ideologischen Strategie in Italien wie in Deutschland. Immerhin ist diese Alternative nach den Erfahrungen mit dem Nietzsche-Gebrauch durch die Nazis auch provokant. Es bedarf schon einer besonderen Eingestimmtheit unserer Zeit dazu, solche Revitalisierungen möglich zu machen – die Summe negativer Erfahrungen, Folgen der allgemeinen Krise der bürgerlichen Gesellschaft, die ihren Niederschlag finden in der Skepsis gegenüber der technischen und ökonomischen Entwicklung, im Unbehagen an der Massengesellschaft und vor allem ihren äußeren Erscheinungsformen, in Unsicherheit angesichts der steigenden politischen und kulturellen Ansprüche der ehemaligen Kolonialvölker, in enttäusch-

ten Hoffnungen aus der Zeit der 68er-Bewegung, im Umschlag von der Utopie zur Resignation und damit verbunden im Zweifel an der Möglichkeit einer besseren Welt. All dies waren Auslöser für den Rückzug in eine Subjektivität, die bei Nietzsche eine Politur ihres angeschlagenen Selbstbewußtseins zu finden vermochte.

Charakteristisch dafür ist der Aufsatz von Bernhard Lypp, weil er auf den Kernpunkt, das Verhältnis zur Geschichte, eingeht. Der Mythisierung der Historie durch die Romantik, die in der Erinnerung den Ursprung als das Wesen suchte, und der Rationalisierung der Geschichte durch Hegels Dialektik der Vernunft (allerdings adornitisch mißverstanden als Fortgang des Bewußtseins vermittels Negationen) setzt Lypp Nietzsches Ästhetisierung der Geschichte entgegen, die in jeder historischen Gestalt oder Konstellation eine aus der Fantasie zu gebärende Interpretation des Daseins erblickt. Er schreibt: «Kulturelle Symbolsysteme sind Auslegungen und Interpretationen menschlichen Daseins. Ihre Funktion besteht zunächst und vor allem darin, das Dasein des Menschen mit einem Horizont von Fiktionen und Illusionsbildungen zu umgeben, durch den wirkliche Handlungen garantiert und der Spielraum möglicherweise erweitert ist.» Es ist, als habe es Marx nie gegeben, und sein Name kommt unter den drei Arten der Geschichtsauffassung auch gar nicht vor. Nietzsche wird zum Alibi, um Marx zu verdrängen (und nebenbei wird Vaihinger beerbt!). Das ist ein Programm. Denn der Historiker soll «auf jegliche Vorstellung kontinuierlicher Entwicklung historischer Erfahrung» verzichten, er müsse «sich neben die Formen wissenschaftlicher Rationalität stellen», um in der «Optik des Künstlers» «die Konsistenz wissenschaftlicher Projektionen auf das menschliche Dasein systematisch fremd zu machen». Da wird Geschichte der Beliebigkeit individueller Deutungsversuche ausgeliefert, sie wird zum irrationalen Material für die Manipulation des Selbstverständnisses der Nachfahren, und diese Art «Geschichte zu schreiben ist der wirkliche Konkurrent der Entwicklungstheorie, und in dieser Opposition erweist sie sich als zeitgemäß». Marxistische Historiker wie Walter Markov, Literaturwissenschaftler wie Georg Lukacs haben die Funktion des Künstlers für die Erkenntnis der Geschichte anders bestimmt: In der Herausarbeitung des Typischen ist die wesentliche Wahrheit historischer Prozesse einsichtig zu machen.[9]

Nietzsche wird also als Kronzeuge für eine Weltanschauung aufgebaut, die den gesetzlichen Verlauf der Geschichte und seine

Erkennbarkeit leugnet und den Intellektuellen, den Literaten, das Selbstbewußtsein zuspielt, die Meister der Geschichte zu sein, indem sie sie «aus der Optik des Künstlers» *deuten*, ohne sie in politischem Engagement mit *machen* zu müssen. Der Rückzug aus der praktischen Verantwortlichkeit der Veränderns in die geistreiche Souveränität des Interpretierens ist perfekt, die Welt kann den Einzigen wieder als ihr Eigentum erscheinen – wenn auch nur in der Vorstellung. Friedrich Kittlers Paraphrasen zu Nietzsches Selbstdarstellung «Ecce homo» gehen in diese Richtung: Das Buch sei das Dekret der Machtergreifung eines Weltherrschers. Wer aber die Größenwahndiagnose der Psychiater rückgängig machen will, muß sich auf den Geisteszustand Max Stirners einlassen.[10]

Nun hat Nietzsche sicher ein anderes Niveau als Stirner, nicht nur an Bildung, sondern auch an Ernst und Betroffenheit, an Reflexion von Realität. Ohne dieses Niveau, das durch alle seine Verrücktheiten und Zwanghaftigkeiten noch spürbar ist, strahlte er nicht die Anziehungskraft aus, die gerade jüngere Menschen immer wieder in Bann schlägt. Jürgen Manthey stellte die Frage durchaus richtig: «Steckt nicht in der Fähigkeit Nietzsches zum Leiden, das sein Leben und Denken auffraß und seine Fähigkeit zur Reflexion bedrohte, ja steckt nicht in dieser Bedrohung schon ein ausgesprochen kritisches Potential, das den Innovationen der an der langen Leine denkenden ‹objektiven› Wissenschafts- und Sozialtheoretiker an Sprengkraft überlegen ist?»[11]

Nietzsche, der Immoralist, der Umwerter aller Werte, richtete seine Kritik gegen die bürgerliche Welt, gegen deren Selbstwiderspruch und Ideologie; aber seine Kritik ist keine objektiv-historische, gesellschaftliche, sondern eine subjektiv-moralische, individuelle; die Widersprüche erscheinen als Unaufrichtigkeit, die Ideologie als Heuchelei, und zu überwinden sind sie nach Nietzsches Auffassung durch einen neuen Menschen, nicht durch eine neue Gesellschaft. So bleibt Nietzsches Kritik noch in der extremsten Negation weiterhin der Systemgestalt dessen, was er negiert, einbeschrieben; der Antibürger sprengt nicht die Denkfigur der bürgerlichen Weltanschauung. Das macht ihn attraktiv für alle Bürger, die sich in Opposition begeben, ohne ihre bürgerlichen Interpretationsmuster aufgeben zu können. Nietzsche erlaubt ihnen Identifikation, wie es bei Hugo Dittberner anklingt: «Das unlösliche Ineinander und Zusammen von Nietzsches Erkennen und Existenz garantiert jedoch, bei allen Gefährdungen, Verfüh-

rungen und Borniertheiten, einen entscheidenden Gewinn. (...) Nietzsche, das ist die Erfahrung der lebendigen Subjektivität, der fremden und der eigenen.»[12]

So setzt Nietzsche innerhalb des bürgerlichen Philosophierens einen Maßstab. Er philosophiert aus einer individuellen Erlebnisstärke heraus, neben der die gleichzeitige und folgende Lebensphilosophie nur professorale oder schöngeistige Versionen anbot; Diltheys und seiner Nachfolger geistesgeschichtlicher Irrationalismus, die rituelle Lebensfeier des George-Kreises, Jaspers' existentialistische Erfahrung des Scheiterns, Klages' intellektualisierte Geistfeindschaft.

Natürlich überragt Nietzsche, wenn man ihn mit dem im universitären Bildungsbetrieb viel einflußreicheren Dilthey konfrontiert. Helmut Pfotenhauer hätte sich am Schluß solcher Konfrontation die akademische Rettung ins Unverbindliche ersparen können: «Die Aufgabe wäre erfüllt, wenn deutlich geworden wäre, daß die rekonstruierte Kollision beider Diskurse neue Gesichtspunkte eröffnet.» Nietzsche war es, der dem spätbürgerlichen Selbstbewußtsein neue Ausdrucksformen gab, Dilthey lieferte dagegen bloß die schmeckenden und verbrämenden Girlanden. Aber ist es nicht bezeichnend, daß Pfotenhauer mit Ausschließlichkeit von Nietzsche und Dilthey als den «beiden exponiertesten Erkenntniskonzepten geschichtlichen und geistigen Lebens» spricht?[13] Auch hier wieder Verdrängung von Marx und den Folgen.

Aber die bürgerlichen Intellektuellen haben ein schlechtes Gewissen, wenn sie philosophisch Farbe bekennen sollen. Vor dem Wahrheitsanspruch des Denkens weichen sie lieber in die ästhetische Subjektivität aus. Da kommt ihnen Nietzsches Satz gelegen, den Karl-Heinz Bohrer zum Angelpunkt seiner Nietzsche-Rezeption macht: «Das Dasein der Welt könne nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt werden.» Bohrer allerdings schreibt seinen Nietzsche-Essay in der Absicht einer «ideologiekritischen Reduktion des Ästhetischen».[14] Nur bleibt es bei der Absichtserklärung, als ob nicht Walter Benjamin dazu schon einen theoretischen Schlüssel gegeben hätte: er sagte von der bürgerlichen Gesellschaft: «Ihre Selbstentfremdung hat jenen Grad erreicht, der sie ihre eigene Vernichtung als einen ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben läßt. So steht es um die Ästhetisierung der Politik, die der Faschismus betreibt. Der Kommunismus antwortet ihm mit der Politisierung der Kunst.»[15]

Aufklärung und Selbstbestimmung

Nun ist die Rezeption Nietzsches zwar das geheime Zentrum der modernen Widervernunft, aber keineswegs ein einhelliges und systematisches Phänomen. Einige Strukturalisten, die sogenannten «Neuen Philosophen» in Frankreich, die Verkünder einer neuen ästhetischen Kultur der «post-histoire» und die Verfechter der These vom Ende der Geschichte können sich mit unterschiedlichen Anknüpfungspunkten auf ihn beziehen; die Wiederentdeckung der Vorliebe zunächst für Gottfried Benn und danach für Ernst Jünger gehörte in diesen Zusammenhang; und oft ist es einfach die unzusammenhängende Aufnahme einzelner Versatzstücke aus den Schriften Nietzsches und die Faszination durch deren autoritären Verkündigungsgestus, die ihn zum Erzvater mancher Sekten und Gruppen werden ließ. Wo es nicht um Argumente geht, spielt die Stimmigkeit der Gedankenverbindungen ohnehin keine große Rolle. Sie braucht es nicht und darf es gar nicht geben, denn das Prinzip jeder Anti-Aufklärung ist es, die zwingende Kraft des schlüssigen Arguments als vordergründig abzuwerten und sich auf höhere Einsichten zu berufen, die vor der prüfenden Vernunft zu bestehen nicht nötig haben.

Das ist dagegen das Prinzip jeder Aufklärung: Alles der prüfenden Vernunft zu unterwerfen – seit der vorsokratischen Philosophie, die den vielfältigen und vieldeutigen Mythen die Regeln des Denkens entgegensetzte, welche Aristoteles später im «Organon» zu einem Grundlagensystem der Logik zusammenfaßte.[16]

Aufklärung ist die Geschichte der Kultur als Geschichte der geistigen Voraussetzungen für die Selbstbestimmung des Menschen (zu deren Verwirklichung natürlich materielle Bedingungen vorhanden sein und geschaffen werden müssen). Selbstbestimmung heißt: Erforschung der äußeren, von mir unabhängigen Gegebenheiten und ihrer Zusammenhänge; Feststellung der Möglichkeiten, in diese Zusammenhänge nach eigenen Zwecken verändernd und gestaltend einzugreifen; Prüfung der Zwecke, ob sie nicht nur kurzfristig und egoistisch, sondern im Hinblick auf die menschliche Gattung überhaupt erstrebenswert sind (sonst würde ich mich letztlich selbst schädigen, weil ich ja ein «Gattungswesen» bin, nämlich den allgemeinen Bedingungen der Existenz der menschlichen Gattung unterliege). Um dies fertigzubringen, muß ich Identitä-

ten festhalten und Widersprüche bestimmen, muß Allgemeines von Besonderem und Wesen von Schein unterscheiden, muß die Verknüpfung von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung, von Bedingung und Bedingtem offenlegen; kurz, ich muß Verfahren entwickeln, die die Rationalität meines Handelns sichern. Diese Rationalität ist allen Menschen gemeinsam, ohne sie gäbe es keine Verständigung, keine Sprache, keine Arbeit, keine Gesellschaft. Wer sich über die Regeln der Vernunft hinwegsetzt, anhand deren alles geprüft werden kann und im Zweifel geprüft werden muß, macht sich abhängig von einer unbegriffenen, fremden, außer ihm seienden Wirklichkeit.

Die Allgemeinheit der vernünftigen Selbstbestimmung ergibt sich aus dem, was Marx das «Gattungswesen» des Menschen nannte; in dem doppelten Sinne, daß jeder einzelne Mensch Glied der Gattung Menschheit ist und nur im Zusammenhang der Gattung seine Besonderheit als er selbst, der er im Unterschied zu anderen ist, verwirklichen kann; und daß er, in die Gattung eingebettet, das Allgemeine des Gattungsseins erkennen und sich so über die bloße Einzelheit der unmittelbaren Erfahrung, seiner eigenen gefühlten und erlebten Besonderheit erheben und mit dem Allgemeinen vermitteln kann. Aus gutem Grund darf ich mir keinen individuellen Zweck setzen, der andere schädigt; denn dann dürfte das ja auch der andere, und wir würden uns gegenseitig bis zur Vernichtung schädigen. Schon im 17. Jahrhundert baute der englische Philosoph Thomas Hobbes über dieser Einsicht seine Staatstheorie auf[17], Immanuel Kant hat dann dem Gedanken als «kategorischem Imperativ» eine klassische Form gegeben: «Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.»[18] Selbstbestimmung, also Freiheit, schließt den Respekt vor dem anderen ein – nicht weil dies durch ein göttliches oder überliefertes Gebot gefordert wurde, sondern weil die Vernunft gar keine andere Form des Zusammenlebens zuläßt.

Die bürgerliche Rechts- und Staatstheorie – paradigmatisch der ethische Liberalismus – hat diese Begründung unseres Daseins im Gattungswesen verkannt und stattdessen die Einzelheit des Individuums an die erste Stelle in der Gesellschaft gesetzt. Ernst Bloch hat daraus die richtige Schlußfolgerung gezogen: «So ist der kategorische Imperativ in der Klassengesellschaft gerade unbefolgbar. (...) Denn keinerlei privater Vorteil auf Kosten der allgemeinen Gesellschaft hat in seiner Maxime und Gesetzgebung ein Recht.

Vielmehr wirkt der kategorische Imperativ fast wie ein Optativ, ja wie eine Antizipationsformel hin zu nicht-antagonistischer Gesellschaft, das ist, zu einer klassenlosen, in der überhaupt erst wirkliche Allgemeinheit moralischer Gesetzgebung möglich ist.»[19]

Sonderinteressen und Gegenaufklärung

In einer komplexen und schwer durchschaubaren Welt gibt es selbstverständlich Schwierigkeiten, das «allgemeine Beste» (commune bonum), wie die Aufklärungsphilosophen sagten[20], zu erkennen. Keiner verfügt über alle Kenntnisse und Gründe, Diskussionen sind nötig, Korrekturen getroffener Maßnahmen sind unerläßlich, um sich jeweils der richtigen Lösung eines gesamtgesellschaftlichen Problems anzunähern. Das ist der Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung, der geschichtlichen Abfolge der Zustände, der Perioden, der Formationen, die sich immer durch Widersprüche und Unvollkommenheiten hindurch verwirklichen. Nicht darin liegt die Irrationalität, sondern in der Dominanz von Sonderinteressen über das Allgemeine, die sich gegenüber dem Allgemeinwohl durchsetzen; und irrationalistisch verfährt ihre ideologische Begründung, die Allgemeinheit für das Besondere prätendiert und die Illusion erzeugen will, daß die Sonderinteressen allen zugute kämen. Gelingt dies, so spricht man von Hegemonie, die der physischen Unterdrückung solange entbehren kann, als ihr die Bewußtseinslenkung gelingt.[21]

Wer den eigenen Vorteil auf Kosten anderer sucht – bewußt, weil er denken mag: Nach mir die Sintflut; unbewußt, weil er nicht in Gesamtzusammenhängen zu denken gewohnt ist –, wird sich der Prüfung seiner Zwecke durch die Vernunft zu entziehen versuchen. Er wird sich auf außervernünftige Bestimmtheiten berufen, auf Sachzwänge, Traditionen, Erkenntnisgrenzen, Schicksal, Intuitionen, Offenbarungen – Rationalität soll dann nur noch in beschränktem Rahmen gelten, größere Zusammenhänge hingegen bleiben der kritischen Reflexion unzugänglich.

So steht der Irrationalismus immer im Dienste der Sonderinteressen gegen das Allgemeinwohl; darum neigen herrschende Schichten und Klassen zu irrationalen Ideologien. Gegenaufklärung ist eine Bedingung ihrer Selbstbehauptung – auch wenn die einzelnen sich das nicht immer klar machen (Verschleierung gehört zur Erscheinungsweise von Ideologie, auch Verschleierung

gegenüber sich selbst).[22] Umgekehrt steht die Forderung nach Vernünftigkeit immer im Dienste der Unterdrückten. Das unwiderlegliche Argument ist schon deren stärkste Waffe, wenn ihnen noch keine anderen Waffen zu Gebote stehen. Als Anselm von Canterbury fragte, wie die Existenz Gottes bewiesen werden könne (statt bloß geglaubt), begann eine lange Entwicklung, in deren Verlauf die Willkür der religiösen Lehren mehr und mehr abgebaut wurde. Am Ende siegte der Anspruch der Vernunft, daß diese Welt nach einsehbaren Gründen und nicht nach Priesterwort eingerichtet werden müsse – und dieser Anspruch gilt als *Norm* und *Postulat*, auch wenn die Welt de facto noch alles andere als vernünftig eingerichtet ist.

Rationalität behauptet sich nicht ohne Widerstand, nicht ohne Gegenbewegung. Der Kampf zwischen Aufklärung und Irrationalismus ist nie zu Ende, in jeder Epoche muß er aufs neue ausgetragen werden. Denn wir wissen nie die ganze Wahrheit über alles in der Welt, und in die Lücken unseres Wissens können sich so immer weltanschauliche Verbindungsglieder einschieben, die das kritische Denken abblocken und zu Trägern von Sonderinteressen zu werden vermögen. Die Spannung zwischen Besonderem und Allgemeinem wird ja nicht dadurch aufgehoben, daß sie einmal theoretisch durchschaut wird, sondern reproduziert sich immer wieder als ein reales Verhältnis in einer mannigfaltigen Welt. Rationale Klärung und Ideologiekritik sind immerwährende Aufgaben des vernünftigen Denkens, im besonderen der Philosophie.

Dabei versteht sich von selbst, daß nach Hegel und Marx die Vernunft in der Geschichte nicht mehr als Aufhebung der realen gesellschaftlichen Widersprüche im Denken und durch das Denken verstanden werden kann, wie in der Zeit der «heroischen Illusionen» der progressiven Bourgeoisie, also im 17. und 18. Jahrhundert. Die Ausbildung eines dialektischen Vernunftbegriffs erlaubt es vielmehr, die rationale Struktur der materiellen gesellschaftlichen Prozesse mit den darin auftretenden Widersprüchen zu fassen.[23] Damit wird der Schein der Irrationalität der Geschichte durchschaubar und kann zerstreut werden. Der historische Materialismus löst die Intention der Aufklärungsphilosophie ein, indem er den gesetzlichen Verlauf der Geschichte aus einem Prinzip erklärt: Der Mensch behauptet sich in der Natur und entwickelt seine Fähigkeiten durch die Arbeit, in der er die Natur umgestaltet; in der Organisation der Arbeit schafft er die Produktionsverhält-

nisse, die mit der Ausbildung der technischen Mittel zu immer differenzierteren Gesellschaftsformationen und Zivilisationen führen.

Ende der Geschichte?

Mit der Erkenntnis der Gesetzlichkeit der Geschichte war dem Irrationalismus das letzte inhaltliche Terrain genommen worden, auf dem er sich *vor*wissenschaftlich – das heißt mit «gutem Gewissen» – tummeln konnte. Will er nun eine weltanschauliche Position verteidigen, so muß er dies *pseudo*wissenschaftlich oder *anti*wissenschaftlich tun. (Das bedeutet, daß das Niveau irrationalistischer Theorien und Philosophien sich gegenüber der Zeit der Romantik, der ersten großen Phase der Gegenaufklärung, wesentlich verändert hat; es ist flach geworden.) Antiwissenschaftliche Einstellung finden wir bei allen Erlösungskulten, Sekten und quasireligiösen Weltanschauungsgemeinschaften, aber auch in der Nietzsche-Nachfolge und bei den prinzipiell vernunft- und wissenschaftsfeindlichen «Neuen Philosophen» in Frankreich.[24] In gewissem Sinne gehören hierher auch Tendenzen, den wissenschaftlichen Diskurs dadurch aufzuheben, daß eine nicht mehr allgemeinverbindliche Privatsprache gepflegt wird, die beliebig ausdeutbar bleibt; die Verfahren des strukturalistischen Psychoanalytikers Jacques Lacan und seiner Schule führen zu dieser Konsequenz, obschon sie auf einer sehr subtilen Methode der Interpretation beruhen; nur kann eben nirgends angegeben werden, welche kritisch überprüfbaren Zuordnungen für die Übersetzung psychischer Bekundungen in eine objektivierbare, nachvollziehbare Begriffssprache definitiv sind.

Lacans Psychoanalyse ist ein Grenzfall. Er lehnt die wissenschaftliche Rationalität ab, hält aber sein eigenes Verfahren doch auch für wissenschaftlich, auf eine neue Art. Anders gehen zahlreiche anti-aufklärerische Theorien vor, die ihren Irrationalismus paradoxerweise mit dem Anspruch und der Diktion traditioneller Wissenschaftlichkeit vortragen. Carl Gustav Jungs Archetypenlehre ist eine ältere, aber nach wie vor einflußreiche Form dieser Gruppe von Ideologien; einflußreich und wichtig vor allem auch deshalb, weil sie ein Modell dafür abgibt, wie die tatsächlichen Besonderheiten der geschichtlichen Verhältnisse durch Reduktion auf wenige «ewige» psychologische Grundfiguren enthistorisiert und diese vor dem verändernden Zugriff der handelnden Menschen bewahrt werden sollen; Konservativismus ist hier nicht nur theoretischer

Hintergrund, sondern unmittelbar Programm der psychoanalytischen Therapie. In jüngster Zeit gesellt sich hierzu die Wiederaufstehung der Mythologie, nicht als Zweig religionsgeschichtlicher Untersuchung, sondern als Deutung von immergleichen, sich wiederholenden Lebenssituationen und -mustern, als eine Sprache unwandelbarer Ideen.[25]

Eine ähnliche Stillstellung der Geschichte vollzieht ein metaphysisch interpretierter Strukturalismus, etwa bei Claude Lévy-Strauss und in seiner Nachfolge. Anstelle der psychologisch zu erforschenden Archetypen übernehmen da die von Ethnologie und Soziologie zu beschreibenden fixen Strukturen der Vergesellschaftung – zum Beispiel Heiratsvorschriften, Clanbildungen, Symbolsysteme – die Rolle von überhistorischen Ordnungen, die gleichsam vom Himmel gefallene Konstellationen menschlichen Zusammenlebens sein sollen. Die Erkenntnis von Geschichtsprozessen führt uns dann nicht auf die Formulierung von Gesetzen oder Prinzipien wirklicher Abläufe und Beziehungen, sondern zur Dechiffrierung «weniger verständlicher Komplexität» durch eine vermeintlich «besser verständliche Komplexität». Es geht darum, einen Code zu finden (bzw. zu erfinden), der die Übersetzung eines Zeichensystems in ein anderes erlaubt – und welchen Code man wählt, ist beliebig, also ist das Zeichensystem, das dabei herauskommt, artifiziell. Ein Lebenslauf ließe sich zum Beispiel ebenso in Form eines Horoskops wie eines Krankenblatts des Hausarztes wie eines Schuldbekenntnisses im Beichtstuhl ausdrücken; nur müßten sich an allen drei Codes Übereinstimmungen im formalen «Arrangement» von Konstanten aufweisen lassen.

Es ist ersichtlich, daß die unumkehrbare Abfolge und die Konkretheit geschichtlicher Prozesse hier eingeebnet wird – ein Vorwurf, den schon Jean Paul Sartre gegen den Strukturalismus erhoben hat. Die rezente Abart des Irrationalismus zieht daraus auch die gehörige Konsequenz. Die These von der Epoche der «posthistoire», in der wir angeblich leben, schneidet der Geschichte überhaupt den Lebensfaden ab. Es soll keine qualitativ neue und andere Zukunft mehr geben, es bleibe alles, wie es ist, eine sich selbst erhaltende Bürokratie sorge für den immerwährenden Bestand des gegenwärtigen Zustands der verwalteten Welt.[26] Nietzsche, Mythologie und Strukturalismus – von jedem ein bißchen wird in diesen Gifttrank der Apathie gemischt. Wir sind aus der Politik entlassen zu Mickey Mouse, den Ewings und der Trapp-

Familie. Schmidt, Kohl und Genscher garantieren schon unser Wohl – oder auch nicht; zu ändern gibt es darin ohnehin nichts. Sie sind austauschbar untereinander und gegen andere: Schröder, Merkel, Fischer; x, y, z, es lohnt nicht, sich die Namen zu merken.[27]

Der Schein der ahistorischen Gleichförmigkeit, den die aktuelle historische Form der Klassenherrschaft, der Kapitalismus in seiner staatsmonopolistischen Gestalt annimmt, täuscht das Ende der Geschichte vor. Und neuerdings hat Francis Fukuyama skizziert, wo «the last man» ankommen soll: in der aus dem Gesellschaftsprozeß sich ausgrenzenden «Kernfamilie», mit der Frau als Hausmütterchen, das allen Emanzipationsbestrebungen entsagt, mit dem Mann als Patriarchen; eine Gesellschaft, die Frauen den Zugang zur Lohnarbeit ermögliche, ihnen Kontrolle über ihren Reproduktionszyklus gebe und auch auf kultureller Ebene ihre Selbstbestimmung hervorhebe, untergrabe jene Normen, die den Mann an seine biologische Vaterrolle binden und zerstöre so die ursprüngliche Zelle jeglicher Gesellschaft. Ordnungsfaktoren seien die Biologie der Intimbeziehungen und die Ehrfurcht vor dem jenseitig Übernatürlichen, also Sexualität und Religiosität.[28]

Die Funktion solcher Ideologien ist offenkundig: Durchkreuzung jeder Theorie von Geschichte, Lähmung des weltverändernden Bewußtseins und Willens, Erhaltung einer Gesellschaft, die sich selbst keine Zukunft mehr zu geben weiß. Die Frage ist überflüssig, welchen Interessen es dient, das Ende der Geschichte zu proklamieren.

Von der Moderne zur Postmoderne

Die These vom Ende der Geschichte gibt sich aus als These von der Vollendung der Moderne. «Was Hegel oder Marx Geschichte nennen, die Entwicklungsschritte der menschlichen Gesellschaft insgesamt, von Bauernkulturen über Monarchien bis zur heutigen liberalen Demokratie, braucht nicht eine gerade Linie zu sein, aber jedenfalls ist es kein Kreis. Es gibt eine Richtung auf ein Ziel hin, und dieses Ziel – die liberale Demokratie – ist im wesentlichen erreicht.»[29] Das behauptet Fukuyama. Tatsächlich wird die Menschheitsgeschichte seit den Anfängen der Neuzeit als ein linearer Prozeß gedacht, der im Prinzip zu immer besseren Bedingungen der Entfaltung des menschlichen Gattungswesens, zu immer neuen Möglichkeiten des Menschseins fortschreitet, aber auch Retarda-

tionen und Rückschläge einschließt.[30] Dieser Prozeß verläuft über das Aufbrechen von Widersprüchen in einem Zustand und deren Aufhebung in einem neuen Zustand, hin zu neuen Widersprüchen; in ihm entstehen qualitativ neue Gesellschaftsformationen und vollzieht sich der Übergang von der Vorgeschichte zur Geschichte der Menschheit – und dieser Prozeß endet nicht in einem letzten und unüberholbaren Zustand.

Die These vom Ende der Geschichte gehört zwar zu jenen Ideologemen, die von den Verfechtern des «Projekts Moderne»[31] bekämpft werden; wenn aber diese vermeintlichen Verteidiger zugleich das Scheitern dieses «Projekts» zugeben, obzwar mit ideologiekritischer Wendung gegen die «Tendenzwende», so erweist sich ihr Gegenwartsverständnis als Negativabdruck derselben Ideologie, der sie sich widersetzen wollen.

Die Klage darüber, die Moderne sei ein «unvollendetes Projekt» geblieben und seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts breite sich zunehmend eine «antimodernistische Stimmung» aus, gehört selber zu den Symptomen dessen, was eben mit einem kultursoziologischen Schlagwort als «Tendenzwende» bezeichnet wird; sie bekommt so den Charakter einer self-fulfilling prophecy, denn wird die Verkündigung der Tendenzwende von jenen übernommen, die ihr widerstreben, so bestätigen sie erst einen Sachverhalt, der keiner wäre, würden sie sich weiterhin mit Nachdruck widersetzen. Es ist erst die Kapitulation vor dem Gegner, die diesen zum Sieger werden läßt.

Resignation lag schon in Jürgen Habermas' Vorwort zu dem fast neunhundert Seiten dicken Band 1000 der «edition suhrkamp», den er als Anthologie der bürgerlich-liberalen Linken unter dem Titel «Stichworte zur geistigen Situation der Zeit» herausgab.[32] Die Periode nach 1945 sei charakterisiert, so schrieb er, durch «den dezidierten Anschluß an Aufklärung, Humanismus, bürgerlich radikales Denken, an die Avantgarden des 19. Jahrhunderts – die ästhetischen wie die politischen. Wenn an der Parole, der Geist stehe links, je etwas daran gewesen ist, ich meine in Deutschland, dann während der Jahre, als trotz der massiven gesellschaftlichen Restauration die Erinnerung an den Nazismus und an die Traditionen, mit denen dieser gebrochen hatte, wach gehalten wurde – von einer intellektuellen Linken, die das kulturelle Milieu mit einer gewissen Selbstverständlichkeit prägen konnte.» Und er schloß die Feststellung an: «Damit ist es nun vorbei.»[33] An die Stelle einer auf

Vernunft, Fortschrittserwartung und Innovationswillen gegründeten Weltanschauung sei nun eine «Theorie der Nachaufklärung und des posthistoire» getreten, «die sich dazu eignet, auch die szientistischen Strömungen ins Sammelbecken eines diffusen Traditionalismus umzulenken». Als «Konjunkturen» des Kulturbetriebs werden notiert: «Der Zweifel an den Avantgardebewegungen der Moderne, der Abschied von Funktionalismus und Neuer Sachlichkeit, die Abwertung der großen Theorien, die Abkehr vom Universalismus der Aufklärung.»[34] Ist die These richtig, daß sich in einem solchen Wechsel der Indizien einer Welteinstellung die Abkehr von einem geschichtlich realen, das heißt real möglichen Zukunftsentwurf ankündigt? Bezeichnet überhaupt das Stichwort «Moderne» den Inhalt einer gattungsgeschichtlichen Entwicklungsstufe, deren Idee vollendet werden oder unvollendet bleiben kann? Verfehlt nicht ein unter den (doch zunächst einmal formalen) Titel gestelltes kultur- und geschichtsphilosophisches Konzept die wirklichen Inhalte der gesellschaftlichen Prozesse der Neuzeit und der Gegenwart? An diese Fragen müssen vorgängig Erwägungen geknüpft werden, die vom Gebrauch des Begriffs «modern» bis zu den Legitimitätsgrundlagen der Neuzeit fuhren. Die Modernität der Neuzeit ist ja keineswegs eine in sich eindeutig erfüllte und widerspruchsfreie Sinnganzheit, sondern selbst ein vielfältiges, sich in Widersprüchen entfaltendes und über sich hinausdrängendes Syndrom von Entwicklungen wissenschaftlich-technischer, ökonomischer und kulturell-geistiger Art.

Was heisst modern?

Das Wort «modern» kommt erst spät auf, im sechsten nachchristlichen Jahrhundert bei Cassiodor, dem römischen Kanzler des Gotenkönigs Theoderich, und ein Jahrhundert später bei Beda Venerabilis, der die Ausdrucksschemata der antiken Rhetorik auf die Stilistik der Bibel-Texte anwandte. «Modernus» wird abgeleitet vom Adverb «modo», das «soeben, in diesem Augenblick, in gegenwärtiger Zeit» bedeutet. Bei Cassiodor ist sein Gehalt antithetisch bestimmt durch das Verhältnis von neu gesetztem Gegenwärtigem und überliefertem Altem. Er nennt einen Künstler «antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimum institutor» (eifrigster Nachahmer der Alten, edelster Begründer der Neueren).[35] Beda hat mehr den Unterschied zu antiken Vorbildern im

Sinn, wenn er von «moderni versificatores» (neueren Verseschmieden) spricht.[36] Für Ernst Robert Curtius ist das Adjektiv «eine glückliche Neubildung», und er schreibt: «Das Wort ‹modern› (das mit ‹Mode› nichts zu tun hat) ist eines der letzten Vermächtnisse spätantiker Sprache an die neuere Welt.»[37] Jetzt wurde es möglich, den spezifischen Gehalt der eigenen Jetztzeit auszuzeichnen, und das Hochmittelalter, voll von ideologischen Kämpfen und Traditionswandlungen, machte davon besonders seit der Zeit der Universitätsgründungen reichlich Gebrauch. «Den Gegensatz zwischen ‹moderner› Gegenwart und heidnisch-christlichem Altertum hat kein Jahrhundert so stark empfunden wie das zwölfte.»[38] In der Logik wurden die Realisten als «antiqui» den Nominalisten als «moderni» entgegengesetzt, später die moderne «neue Logik» (logica nova), die an Aristoteles anknüpfte, der «alten Logik», die sich traditionsgemäß auf Boethius stützte.[39] Am Ende des Mittelalters erhob sich als neue Form der Religiosität die «devotio moderna» gegen die «devotio antiqua».

Neu und modern oder alt und traditionell tauchen also zur Charakterisierung von philosophischen, literarischen oder künstlerischen Richtungen in Umbruch- und Übergangszeiten seit dem Ausgang der Antike mit wechselnden Inhalten auf. Was in der einen Zeit «modern» ist, kann in der anderen «alt» sein und umgekehrt. Zeitbestimmungen verändern eben mit dem Fortgang der Zeit ihren Stellenwert. Der emphatische Sinn von Modernität, der diese an vernünftige Begründung gegen Hinnahme von Traditionen, an Fortschritt zum Besseren gegen Bewahren von Unvollkommenem, an Möglichkeitsperspektiven gegen Wirklichkeitsinsistenz, an Zukunft gegen Vergangenheit bindet, ist erst in der Aufklärung hervorgetreten. In der durch einen Vortrag von Perrault am 27. Januar 1687 in der Academie francaise ausgelösten und etwa hundert Jahre andauernden Querelle des anciens et des modernes werden die Formen und Inhalte der bürgerlichen Weltanschauung unter dem Panier der Modernität vorgetragen.[40] Von Fontenelle bis Condorcet reicht die Entwicklung eines geschichts- und kulturphilosophischen Programms, das die gesellschaftlichen Strukturen des aufsteigenden Kapitalismus unter dem Titel «Moderne» theoretisch verarbeitete.

Die Querelle hatte ihre Vorgeschichte. Schon 1539 hatte in Spanien Cristobal Villalon einen «Geistvollen Vergleich zwischen den alten Zeiten und der Gegenwart» veröffentlicht – ein Titel, der den

Programmschriften der Modernisten um 1700 aufs Haar gleicht. Charles Perrault nannte seine Streitschrift «Parallelen zwischen den Alten und den Modernen», Fontenelle die seine sogar noch zugespitzter «Abweichungen der Alten von den Modernen». Der Fortschrittsgedanke war dieser Gegenüberstellung inhärent, ein Vergleich ist sinnlos, die Gegenwart ist über die Vergangenheit hinausgegangen und steht auf ihren Schultern, also ist sie weitergekommen und höhergeklommen. Das von den Vertretern des Traditionalismus gebrauchte Bild, es stehe ein Zwerg auf den Schultern eines Riesen, widerlegt dieses Argument nicht, die Modernisten machen die Quantität des Zuwachses, die Traditionalisten die Qualität der Substanz geltend. «Die Alten haben alles erfunden (schreibt Fontenelle), bis zu einem Punkt, der ihre Parteigänger triumphieren läßt; so hatten sie viel mehr Geist als wir: keineswegs, aber sie waren vor uns ... Wenn man uns an ihren Platz gesetzt hätte, so würden wir erfunden haben; wären sie an dem unseren, so hätten sie zu dem, was sie als erfunden vorfanden, Neues hinzugefügt; da gibt es kein großes Mysterium.»[41] Das Bewußtsein vom Fortschritt der neueren Zeit stützt sich auf den Gang der Wissenschaften; in ihnen geht keine Wahrheit verloren, und jede ist Ausgangspunkt weiterer ergänzender und korrigierender Erkenntnisse. «Der Fortschritt bleibt den Wissenschaften verbürgt durch den beständig erweiterten Gesichtskreis der Erfahrung.»[42] Das gleiche ließe sich von der Technik und der auf sie gegründeten Zivilisation sagen. Leibniz hatte die Frage, «ob die Welt an Vollkommenheit zunähme», aus metaphysischen Gründen mit Ja beantwortet: «Können wir etwa sagen, daß die Welt mit Notwendigkeit an Vermögen zunimmt, weil die Seelen durch alles Vergangene beeinflußt werden und es nämlich bei den Seelen, wie wir anderorts bewiesen haben, kein vollkommenes Vergessen gibt und obgleich wir uns nicht deutlich erinnern, alles, was wir jetzt perzipieren, doch aus Teilen besteht, in welche alle früheren Tätigkeiten einbezogen sind. (...) Wenn es nicht geschehen kann, daß eine Vollkommenheit gegeben ist, die nicht vermehrt werden könnte, so folgt daraus, daß sich die Vollkommenheit des Weltalls immer vermehrt; so ist sie nämlich vollkommener, als wenn sie nicht vermehrt würde.»[43]

Nur unter der Voraussetzung eines gesicherten Fortschritts ist das Neue dem Alten grundsätzlich vorzuziehen und also Modernität ein Wert an sich. Das hat Leibniz deutlich gesehen: «Wenn eine Substanz entweder unmittelbar oder mit dazwischen liegen-

den Rückschritten an Vollkommenheit ins Unendliche fortschreitet, so ist es notwendig, daß ihr jetzt ein größerer Vollkommenheitsgrad zugeschrieben werden kann, unter den sie im Folgenden niemals absteigen wird, und nachdem einige Zeit vergangen ist, ein anderer, der größer ist als der vorhergehende.»[44] Die Formulierung zeigt, wie wichtig die Quantifizierung für das Argument ist – sozusagen eine metaphysische Vorstufe des ökonomischen Wachstumspostulats. Karl Marx hat in der Analyse des Akkumulationsprozesses des Kapitals die Unverzichtbarkeit des Wachstums für das Funktionieren des Kapitalismus aufgezeigt und darauf hingewiesen, daß die Steigerung des Produktivitätsgrades der gesellschaftlichen Arbeit, letztlich also des wissenschaftlich-technischen Fortschritts (ohne des es eine Steigerung über die physiologischen Grenzen der Leistungsfähigkeit hinaus nicht gäbe), die Voraussetzung dieses ökonomischen Mechanismus ist: «Mit der Produktivkraft der Arbeit wächst die *Produktionsmasse*, worin sich ein bestimmter Wert, also auch Mehrwert von gegebner Größe darstellt. Bei gleichbleibender und selbst bei fallender Rate des Mehrwerts, sofern sie nur langsamer fällt, als die Produktivkraft der Arbeit steigt, wächst die Masse des Mehrprodukts. (...) Hat die Produktivkraft der Arbeit sich an der *Geburtsstätte* dieser Arbeitsmittel erweitert, und sie entwickelt sich fortwährend mit dem ununterbrochenen Fluß der Wissenschaft und der Technik, so tritt wirkungsvollere und, ihren Leistungsumfang betrachtet, wohlfeilere Maschine, Werkzeug, Apparat usw. an die Stelle der alten. *Das alte Kapital wird in einer produktiven Form reproduziert,* abgesehen von der fortwährenden Detailveränderung an den vorhandenen Arbeitsmitteln. (...) Gleich vermehrter Ausbeutung des *Naturreichtums* durch bloß höhere Spannung der Arbeitskraft bilden Wissenschaft und Technik eine von der *gegebnen Größe* des funktionierenden Kapitals *unabhängige Potenz seiner Expansion.*»[45] Die rapide Zunahme an wissenschaftlichem Wissen und technischen Fähigkeiten seit Beginn der Neuzeit hat diesen Aspekt der Zeitlichkeit, die quantitative Steigerung des jeweilig gegenwärtigen Zivilisationsstandes gegenüber allen vorausliegenden, vergangenen, zum erstenmal so eindrücklich hervortreten lassen. Modernität wurde, unabhängig von ihren Inhalten, zum Wert an sich, Innovation zum Maßstab des Erfolgs, Originalität zum qualifizierenden Unterscheidungsmerkmal. *«Modern» ist eine geschichtsphilosophische Kategorie des Kapitalismus.*

In jener Form, in der die Protagonisten der Querelle von Modernität sprachen, mag es einen Sinn haben, dies ein «Projekt» zu nennen – also einen aus subjektiver Zielsetzung und Willensentscheidung hervorgehenden Entwurf zur Gestaltung/Umgestaltung der Lebenswelt. Aber auch nur in diesem Sinn, der das Selbstverständnis des aufsteigenden Bürgertums betrifft. Sonst ist «modern» einfach eine vom gegenwärtigen Standpunkt im Zeitstrom aus bestimmte Phase der Geschichte, und *jede* Jetztzeit ist «modern» gegenüber ihren Antezedentien.

Modernität steht daher stets im Gegensatz zum Vorhergehenden. Die Formalität des bloß zeitlichen Klassifikationsprinzips reproduziert sich in der Identifikation der «Moderne» mit dem Prinzip der Kritik. Kritische Theorie (ob solche der «Frankfurter Schule» oder des «Kritischen Rationalismus») versteht sich als modern, weil sie sich gegen Bestehendes und Überliefertes durch Negation (oder Falsifikation) absetzt. Aber erst die Inhalte, die dem Kritisierten entgegengesetzt werden, bestimmen den Gehalt einer Theorie oder den Charakter einer Epoche. Die Reduktion des Prinzips Modernität auf die formale Negativität von Kritik an sich ist bereits Ausdruck des Verfalls der bürgerlichen Ideologie, die sich bei dem Versuch, ihr Fortschreiten zu garantieren, ohne das Andere ihrer selbst (also den Sozialismus) zu projektieren, gegen ihr Gegenteil, den Konservativismus wehrlos macht. Die Haltung der Kritischen Theorie endet im Dekonstruktivismus, der die andere Gestalt der konstruierenden Subjektivität ist.

Es gälte also zu differenzieren. Ernst Bloch hat darauf hingewiesen: «Das ist bezeichnend für das ganze aufsteigende kapitalistische Wesen: zwar progressiv, doch allemal auch düster-progressiv zu sein. (...) Auch der sinkende Imperialismus arbeitet streckenweise noch mit pervertiertem Fortschritt.»[46] Fortschritt an einer Teilfront des Gesellschaftsprozesses, zum Beispiel der technisch-zivilisatorischen, darf nicht zum Fortschritt schlechthin hypostasiert werden, obwohl er davon untrennbar sein mag. Und insofern Modernismus ja gerade als ein *Kultur*phänomen auftritt, kann es kulturellen Rückstand, ja Rückschritt bei wissenschaftlich-technischem Fortschritt geben: «So eng auch der materielle Zusammenhang zwischen der bestimmenden Basis und dem durch sie bestimmten, auf sie wieder

zurückwirkenden Überbau ist: der Fortschritt in beiden geschieht offenbar nicht notwendig in gleicher Art, in gleichem Tempo und vor allem mit gleichem Rang, (...), sodaß das Fortschrittswesen eben in den *Produktivkräften* einerseits, im kulturellen Überbau andererseits sehr verschieden laufen kann.»[47] Marx hat das «die ungleichmäßige Entwicklung» genannt: «Die kapitalistische Produktion (sagt er in den Theorien über den Mehrwert) ist gewissen geistigen Produktionszweigen, wie der Kunst und der Poesie feindlich.» So sind der Avantgardismus in der Kunst, die rebellische Kritik in der Philosophie mitnichten ein untrügerisches Zeichen des geistigen, gar gesellschaftlichen Fortschritts[48], sie können sehr wohl ein Überbauphänomen und Ausdruck einer bereits untergehenden Gesellschaft sein, deren kritisches oder antizipierendes Potential nicht ohne weiteres und «von selbst» über sich hinausweist, sondern erst von einer neuen Gesellschaft unter veränderten Bedingungen angeeignet werden könnte.

Die negative Seite der bürgerlich-demokratischen Traditionen (allerdings einseitig nur sie allein) hat Herbert Marcuse immer wieder unter dem Stichwort «affirmativer Charakter der Kultur» hervorgehoben; sie trüge dazu bei, das kapitalistische System mit allen seinen Mängeln zu stabilisieren.

So schrieb Marcuse schon 1937: «Unter affirmativer Kultur sei jene der bürgerlichen Epoche angehörige Kultur verstanden, welche im Laufe ihrer eigenen Entwicklung dazu geführt hat, die geistig-seelische Welt als ein selbständiges Wertreich von der Zivilisation abzulösen und über sie zu erhöhen. (...) Sie ist in ihren Grundzügen idealistisch. Auf die Not des isolierten Individuums antwortet sie mit der allgemeinen Menschlichkeit, auf das leibliche Elend mit der Schönheit der Seele, auf die äußere Knechtschaft mit der inneren Freiheit, auf den brutalen Egoismus mit dem Tugendreich der Pflicht.»[49] Das ist eine Dialektik, die nicht zuläßt, die Moderne als das Positive an dem geschichtlichen Zustand zu begreifen, in dem wir uns befinden. Der Kapitalismus muß um der Notwendigkeit der Kapitalakkumulation willen zerstören, was er vorfindet, ja was er selbst geschaffen hat, um für Neues Platz zu bereiten. Er muß Modernität in einer immer schnelleren Abfolge von Moden suchen, er muß die Kontinuität der Kultur durch die Diskontinuität der Innovationen ersetzen. Antonio Gramsci hat mit Worten, die genau unser Thema betreffen, auf die Gefahr hingewiesen, die in einem «romantischen Konzept des Innovators»

liegt: «Innovator ist, wer alles Existierende zerstören will, ohne sich darum zu kümmern, was dann kommen wird. (...) Jede Zerstörung ist Schöpfung.»[50] Genau diesen nihilistischen Gestus hat die Ideologie der Modernität seit etwa hundert Jahren angenommen und mehr und mehr ausgebildet, Stirner und Nietzsche sind die ersten und Leitmotive setzenden Vorläufer dieser Ideologie, die im 20. Jahrhundert dominant wird.[51] So verfällt der Modernismus seinem eigenen Gesetz, wenn er durch prätendiert antimodernistische Strömungen abgelöst wird (die ja nur eine Variante von Modernität sind). So erweist sich der Antimodernismus selbst als eine Art Modernismus, so wie dieser ja schon vor der Rückwendung zu konservativen, ja faschistoiden Weltanschauungselementen sich dem Irrationalismus geöffnet hatte. Wie der bürgerliche Liberalismus in der Ökonomie in sein Gegenteil, die Herrschaft der Monopole umschlägt, so die Aufklärung in die instrumentelle Vernunft der Technokraten, die Gerichtetheit des Fortschritts in die Ziellosigkeit der modischen Innovationen. Die Formalität der bürgerlichen Freiheit, die sozusagen die Essenz der Moderne war, produziert (wie ein Lehrbuchfall der Hegelschen Dialektik) ihr Gegenteil. Erstaunlich ist nur die Verblüffung von Habermas, der doch mit der Dialektik vertraut ist, «daß Argumente, deren Fährte zu den intellektuellen Wurzelndes Naziregimes zurückführte (...) heute zur Alimentierung der schlechthin staatstragenden politischen Theorie verwendet werden sollen.»[52]

Stufen der Antizipation

Die Gesellschaft folgt ihren eigenen Gesetzen, die sich oft hinter dem Rücken der Individuen durchsetzen. Die Gleichsetzung von Modernität, Fortschrittlichkeit und Avantgardismus, die die Ideologie des 20. Jahrhunderts beherrschte, macht Unterscheidungen nötig. Nicht jedes antizipierende Bewußtsein ist avantgardistisch. Antizipation ist *utopisch*, solange die Vermittlungsschritte zwischen Wirklichkeit und zukünftiger Möglichkeit noch nicht aus zureichenden Gründen konstruiert werden können. Antizipation ist *realistisch*, insoweit sie dahin strebt, das zu verwirklichen, was in der Gegenwart schon reif ist und von der öffentlichen Meinung akzeptiert werden kann. Antizipation ist *avantgardistisch*, wenn sie Bilder, Zeichen, Problemlösungen setzt oder vor-stellt, die zu ihrer Zeit (als deren verborgene oder implizite Bedeutung) zu denken

oder vorzustellen schon möglich ist, aber nur als eine ideologische Reflexion der inneren Widersprüche, wie sie von den Trägern der einen Seite des Widerspruchs, eben den auf Veränderung drängenden ausgedrückt werden.

Bringt die Avantgarde, wenn auch notwendigerweise in ideologischer Form, den impliziten Widerspruch zwischen den verborgenen Strukturen einer Periode und deren äußerer Erscheinung zu Bewußtsein, indem sie diese verborgenen Strukturen vor Augen stellt, so bezieht sie in diesem Widerspruch Front auf einer der beiden Seiten, nämlich auf der des Fortschritts, aber sie vermag dies nur um den Preis der Isolation von den Massen, die ja gerade die verborgenen Bedeutungen nicht durchschauen, sondern erst im Laufe der Erfahrungen des politischen Kampfes um ihre Interessen erkennen und zugleich als Bedeutungen produzieren. *Vor* dieser politischen Verwirklichung des geschichtlich Möglichen, die immer von den bloß ausgedachten Möglichkeiten verschieden sein wird, bleiben avantgardistische Entwürfe darum stets ein idealistisches Konstrukt von mehr oder weniger subjektivem Charakter.[53]

Der Widerspruch, der in den Werken der Avantgarde selbst als deren Form zutage tritt, ist ein streng logischer. In streng logischem Sinn besteht ein Widerspruch zwischen zwei und nur zwei Gliedern einer Beziehung – auf eine Formel gebracht: zwischen A und Nicht-A. Daß die Widersprüche in der Klassengesellschaft sich auf zwei und nur zwei entgegengesetzte Glieder einer von diesen gebildeten Totalität reduzieren, ist ein Charakteristikum der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, wie Marx gezeigt hat. Der Aufstieg der Bourgeoisie bringt deren Gegenteil, das Proletariat, hervor; und der Aufstieg des Proletariats führt mit dem Fall der Bourgeoisie zugleich seine eigene Aufhebung als Proletariat herbei. Folglich sind Aufstieg und Fall des Kapitalismus eine und dieselbe identische geschichtliche Bewegung.

Erst mit dem Kapitalismus können folglich auf dem Boden der herrschenden Klasse selbst (und nicht als Kampfansage an sie) die Formen entstehen, die zugleich ihren Untergang antizipieren. Typische Avantgardephänomene der Moderne, in denen die organisierte oder auch private Opposition gegen die herrschenden Schichten und ihren Lebensstil sich ausdrückte – Sezessionen, das *épater le bourgeois*, die Bohème und ihre Attitüden, die Tendenz zum Schock, der Abschluß in sektiererischen Zirkeln, die Aufspaltung in Fraktionen und deren häufige Regruppierung – treten erst seit

der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf, dann aber sind sie symptomatisch und häufen sich. Waren Giotto und Brunelleschi Realisten eines aufstrebenden städtischen Frühbürgertums, das die Repräsentationsformen des Feudalismus ablehnte und sich mit seinen Künstlern einig wußte, so führen Mondrian und Kandinsky, Pollock und Rothko, Max Ernst und Otto Dix, Picasso und Léger (oder wen man nennen mag) die Ausdrucksweisen der bürgerlichen Kultur bis zu dem Punkte fort, wo sie in ihre Selbstaufhebung umschlagen. Da aber, wo dieser Umschlagpunkt überschritten wird, wo also mit den Mitteln der bürgerlichen Kunst oder Ideologie deren Selbstaufhebung vollzogen ist, hören auch Kunst und Philosophie dieser Gesellschaftsformation auf: Sie manifestieren das Ende der Gesellschaft, indem sie sich selbst ins Nichtige auflösen.[54] Dann hört die Avantgarde auf, der Träger des Fortschritts zu sein, sie hört auf, sie selbst zu sein und wird schlechte Legitimation der prinzipiellen Kulturfeindlichkeit des Kapitalismus. Das Aufgehen der Moderne in der Postmoderne markiert diesen Umschlagpunkt. So repräsentiert die Avantgarde die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft, sie trägt diese Dialektik an sich selbst aus. Der Antimodernismus, dem sie zum Opfer fällt, ist das Produkt ihrer Selbst-Negation, wenn sie aufhört, auf der Seite des politischen Fortschritts, der gesellschaftlichen Veränderungen zu stehen. Modernität ist kein Prinzip, sondern ein Relationsbegriff; dieser Begriff füllt sich nur mit Inhalt, wenn man das Ziel kennt und benennt, auf das hin die jeweils zur Vergangenheit werdende Gegenwart überschritten werden soll. Nur wer dieses Ziel begründen und die Wege zu seiner Verwirklichung umreißen kann[55], ist Avantgarde nicht nur im kritischen Bewußtsein, sondern in der vordersten Front der gestaltenden Tat.

Anmerkungen

1 Georg Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, Werke Band 9, Darmstadt und Neuwied 1974 (l. Auflage Berlin 1954). Vorarbeiten dazu: Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden (1933), Budapest 1982; Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden (1941/2), Budapest 1982. – Von den späteren Auseinandersetzungen marxistischer Theoretiker mit dem bürgerlichen Irrationalismus sei die von Manfred Buhr herausgegebene Reihe Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie genannt. Ferner: Andras Gedö, Philosophie der Krise, Berlin 1978. – Georg Klaus,

Jesuiten, Gott, Materie, Berlin 1957. – Die Beiträge zur Kritik der bürgerlichen Philosophie, herausgegeben von Ralf Bauermann, Hans-Martin Gerlach u.a., Martin-Luther-Universität Halle. – Hans Heinz Holz, Die abenteuerliche Rebellion, Darmstadt und Neuwied 1976. – Wolfgang Heise, Aufbruch in die Illusion, Berlin 1964.

2 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, S. 481. 3 Friedrich Nietzsche, Werke, ed. Karl Schlechta, München 1957, Band II, S. 1158 und Band III, S. 541.

4 Ebd., Band III, S. 856 und 854.

5 Vgl. Hans Heinz Holz, Die abenteuerliche Rebellion, a.a.O., S. 31 ff.- Ders., Aspekte einer marxistischen Nietzsche-Kritik, in: Bruder Nietzsche? Schriften der Marx-Engels-Stiftung, Band 7, Düsseldorf 1988, S. 78 ff.

6 Jürgen Manthey (Hg.), Literaturmagazin Nr. 9: Der neue Irrationalismus, Reinbek bei Hamburg 1978.

7 Vgl. Andras Gedö, Philosophie der Krise, a.a.O.

8 Bernhard Lypp, Über drei verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben, in Jürgen Manthey (Hg.), Literaturmagazin Nr. 12: Nietzsche, Reinbek bei Hamburg, 1980, S. 287 ff.

9 Georg Lukacs, Der historische Roman, Berlin 1955. – Walter Markov in: Festschrift Georg Lukacs zum 70. Geburtstag, Berlin 1955, S. 142ff. – Hans Heinz Holz, ebd., S. 88 ff.

10 Friedrich Kittler, Wie man abschafft, wovon man spricht, Literaturmagazin Nr. 12, a.a.O., S. 153 ff.

11 Jürgen Manthey, ebd., S. 11 ff.

12 Hugo Dittberner, tänzelnd und böse, ebd., S. 24 ff.

13 Helmut Pfotenhauer, Mythos, Natur und historische Hermeneutik, ebd., S. 329

14 Karl-Heinz Bohrer, Der Irrtum des Don Quijote, ebd., S. 57 ff.

15 Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Band I, S. 508, Frankfurt am Main 1977

16 Wilhelm Nestle, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1975.

17 Thomas Hobbes, Leviathan, mit einer Einführung hg. von Hermann Klenner, Hamburg 1996. – Siehe auch Hermann Klenner, Das wohlverstandene Interesse, Köln 1998, S. 9 ff.

18 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785, S. 52.

19 Ernst Bloch, Zweierlei Kant-Gedenkjahre, in Gesamtausgabe Band 10, Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1969, S. 458.

20 Vgl. Hans Heinz Holz, Leibniz und das commune bonum, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Band 13, Berlin 1996, S. 5 ff.

21 Zum Hegemoniebegriff siehe Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, Turin 1975, Stichwort *egemonia*, Index (Band IV), S. 3191.

22 Vgl. dazu Erich Hahn, Reichweite und Grenze des Marxschen Ideologiekonzepts, in TOPOS 13/14, Bielefeld 1999, S. 197 ff.

23 Vgl. Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, Stuttgart 1997/98, 3 Bände.

24 Vgl. Hans Heinz Holz, Wider den neuen Irrationalismus, Festschrift Walter Hollitscher zum 70. Geburtstag: Plädoyers für einen wissenschaftlichen Humanismus, hg. von Joseph Schleifstein und Ernst Wimmer, Frankfurt am Main 1981, S. 19 ff.
25 Vgl. Hans Heinz Holz, Eranos – eine moderne Pseudo-Gnosis, in Jakob Taubes (Hg.), Gnosis und Politik, Paderborn und München 1984, S. 249 ff.
26 Francis Fukuyama, Das Ende der Geschichte, München 1992. – Vgl. auch Vilem Flusser, Jung oder neu? *Neue Zürcher Zeitung*, 8./9. August 1981, Nr. 181, S. 32: «In der westlichen Welt beginnt das geschichtliche Bewußtsein einer neuen Bewußtseinsform zu weichen. (...) Es ist eine Dephasierung von Gesellschaftsformen, Denkarten, Bewußtseinsniveaus.»
27 Fukuyama betrachtet den Menschen in der «liberalen Demokratie», das heißt in der kapitalistischen Gesellschaft, als den «letzten Menschen» – ein Stichwort aus Nietzsches Zarathustra aufgreifend. Nietzsche hat allerdings dabei gewiß nicht an jenen Typus des stillgestellten, selbstzufriedenen Spießbürgers gedacht, den Fukuyama beschreibt – einen Menschen, der keine Deutungen von Lebenssinn mehr sucht.
28 Francis Fukuyama, The Great Disruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Order, New York 1999.
29 Francis Fukuyama in *Der Spiegel*, Nr. 15/1992, S. 256.
30 Vgl. Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch, a.a.O., Band II, S. 15 ff. und S. 76 ff.
31 Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988, S. 11 ff.
32 Jürgen Habermas (Hg.), Stichworte zur geistigen Situation der Zeit, Frankfurt am Main 1979.
33 Jürgen Habermas, ebd., S. 7 ff.
34 Ebd., S. 19 und 34.
35 Cassiodorus, Variae IV, 51.
36 Beda Venerabilis, De orthographia 232, 21.
37 Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern und München 1948, S. 259.
38 Ebd., S. 260.
39 Vgl. Carl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Band II, Darmstadt 1953, S. 79 ff., S. 117 und öfter.
40 Siehe Werner Krauss, Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbilds, in: Essays zur französischen Literatur, Berlin und Weimar 1968, S. 130 ff.
41 Werner Krauss (Hg.), Fontenelle und die Aufklärung, München 1969, S. 199
42 Werner Krauss, Essays zur französischen Literatur, a.a.O., S. 165.
43 Gottfried Wilhelm Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, hg. und übers. von Hans Heinz Holz, Darmstadt und Frankfurt am Main 1965, S. 370 ff.

44 Ebd.
45 Karl Marx, Das Kapital I, MEW Band 23, Berlin 1962, S. 631 f.
46 Ernst Bloch, Differenzierungen im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, S. 8. Der Wiederabdruck in Band 13 der Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1970, S. 118 ff, ist um wichtige Partien verkürzt.
47 Ebd., S. 14.
48 Vgl. hierzu Hans Platschek, Die beiden Avantgarden, in Hans Heinz Holz (Hg.), Kunst in der Zeit, Zürich 1969, S. 223 ff. – Hans Heinz Holz, Philosophische Theorie der bildenden Künste, Band III, Bielefeld 1997, S. 113 ff.
49 Herbert Marcuse, Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 1965, S. 63 und 66.
50 Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, a.a.O., S. 1726.
51 Vgl. Hans Heinz Holz, Die abenteuerliche Rebellion, a.a.O., Teil I und II.
52 Jürgen Habermas, Stichworte, a.a.O., S. 20.
53 Wir sprechen hier von der Avantgarde im Bereich des kulturellen Überbaus. Zur politischen Avantgarde vgl. Hans Heinz Holz, Kommunisten heute, Essen 1995, S. 69 ff.
54 Siehe hierzu Hans Heinz Holz, Philosophische Theorie der Bildenden Künste, Band III: Der Zerfall der Bedeutungen, a.a.0.
55 Die neue Gesellschaft ist, logisch gesprochen, die «bestimmte Negation» der alten. Vgl. dazu Hans Heinz Holz, Sozialismus statt Barbarei, Essen 1999. – Ders., Niederlage und Zukunft des Sozialismus, Essen 1991.

Hartmut Krauss

Das umstrittene Subjekt der «Post-Moderne»

I. Kritische Anmerkungen zum postmodernen Denken

Nachdem der Schlachtenlärm der «Postmoderne-Diskussion» allmählich verhallt ist und die sich abkühlenden Gemüter zunehmend von der profanen Krisenwirklichkeit bzw. «neuen Widersprüchlichkeit» des «postrealsozialistischen» Kapitalismus eingeholt werden, stellt sich nunmehr die Frage nach den geistig-intellektuellen Konsequenzen:

Ist an die Stelle falscher Gewißheiten und unhinterfragter diskursiver Schemata ein «geläutertes» Welt- und Selbstverständnis, befreit zum unentscheidbaren «Widerstreit» und zur grenzenlosen «Vielheitsakzeptanz», getreten? Oder aber schmerzt angesichts der verhärteten aporetischen Struktur der Spätmoderne das durch die dekonstruktivistische Selbstverstümmelung erzeugte theoretisch-begriffliche Vakuum wie eine offene Wunde?

Gerade wenn man die Not-Wendigkeit zur Katharsis kritischen Denkens erkannt hat, sind die verzweigten Sackgassen, Regressionen und Zerrbilder, die im Kontext des postmodernen Zeitgeistes ausgewuchert sind, als vielschichtige Barrieren in Rechnung zu stellen, ohne damit aber das «Unbehagen», das dem postmodernen Denken als Impuls zugrunde liegt, in seiner Berechtigung anzuzweifeln.

Das, was unter dem Sammelbegriff «Postmoderne» bzw. «postmodernes Denken» firmiert, ist annäherungsweise als geistig-kulturelle Strömung bzw. als Artikulation einer weltanschaulichen «Stimmungslage» zu fassen, die ihr Unbehagen ausdrückt gegenüber den klassischen Leitvorstellungen der Aufklärung bzw. der neuzeitlich-abendländischen Rationalität. Entsprechend gelten Wahrheit, Vernunft, Identität, Fortschritt, Emanzipation etc. als ideelle Orientierungsmarken sowie die sich darauf beziehenden «großen Erzählungen» als unrettbar gescheitert und diskreditiert. Insbesondere die hier federführende französische Gegenwartsphi-

losophie richtet ihren «dekonstruktivistischen» Affekt gegen sämtliche Denkfiguren, in denen «das Allgemeine», «das Universelle» oder «die Identität» eine (vermeintlich) konstitutive Rolle spielt. «So wittert man im Begriff der Entfremdung – in der Rede von einer verlorenen/wiederzufindenden Identität des Subjekts oder von einer zerstörten/wiederherzustellenden Ganzheit am Ende der Geschichte – in philosophischer Hinsicht eine theologische Sackgasse und das Steckenbleiben in der Metaphysik, in politischer Hinsicht eine totalitäre Falle der Nivellierung von Besonderheit und der Auslöschung von Individualität. Dialektik wird dabei mit der Idee einer gewaltsamen, erpreßten Versöhnung assoziiert und im übrigen immer in ihrer hegelschen Gestalt verstanden»[1].

Im Kern handelt es sich beim so oder ähnlich gewirkten mainstream des «postmodernen Denkens» um eine *ideologische Reaktion auf die bürgerlich-kapitalistische Selbstnegation der «Moderne».* Auf die selbstbespiegelnden Illusionen der kapitalistisch verformten «Moderne» antworten die «Postmodernen» mit spiegelverkehrten Trugbildern und begrifflichen Popanzen.

1. So ist die bürgerlich-kapitalistisch dominierte Moderne des 20. Jahrhunderts – im Gegensatz zum reduktionistischen Grunddiskurs des «Postmodernismus» – nicht als «linearer» Ausfluß von Totalitätsdenken, Aufklärung, Vernunft und Emanzipation zu begreifen. Hervorstechendes Merkmal ist vielmehr die *fatale Synthese von instrumenteller (profit- und herrschaftslogisch zugerichteter) Vernunft, antichristlichem Irrationalismus und/oder religiösem Fundamentalismus*. Hochrüstung, kriegerischer Nationalismus, Rassenwahn, bürokratisch geplanter und verwalteter Massenmord, perfektionierter Hightech-Terrorismus etc. sind Ausdrucksformen dieser antihumanen Legierung. In der Tat hat der Faschismus das Geheimnis des etablierten und «enthumanisierten» Kapitalismus ausgeplaudert: Die «arbeitsteilige» Vereinbarkeit von Kapitallogik, irrationalistischer Herrschaftskultur und Desavouierung der bürgerlichen «Gründerideale» im Interesse der Perfektionierung/Optimierung der antagonistischen Zivilisation.

Das Denken der Postmoderne «entdialektisiert»/«entwidersprüchlicht» die historische Etablierung der «modernen» bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation und konfundiert vor diesem linearisierten Hintergrund bürgerliche Aufstiegsideologie, kapitalistische Legitimationsideologie und sozialistische Emanzi-

pationsideologie (ganz zu schweigen von der Reflexion unterschiedlicher Marxismen) zu einem als «prinzipiell gleichförmig» unterstellten «modernen Denken». Sein kognitiver Modus ist die spektakulär vorgetragene einfache Verkehrung des Negierten in sein blankes Gegenteil: Differenz statt Universalität; Dissens statt Konsens; Subjektdefätismus statt Subjekttriumphalismus; absolute Bedeutungskontingenz statt absoluter Wahrheit etc. Zudem weist das postmoderne Denken zwei fundamentale Ausblendungen auf: Zum einen übersieht es die intensive Verflechtung der technisch-industriekapitalistischen und bürokratischen «Moderne» mit der kulturellen «Prä-Moderne» (preußisch-kriegerischer bzw. zaristisch-despotischer Traditionalismus), die das eigentliche Signum der Katastrophen des 20. Jahrhunderts darstellt. Zum anderen ist es hilflos wortkarg gegenüber dem erstarkenden Universalismus religiös-fundamentalistischer Bewegungen, die eine markant-terroristische Beharrungskraft prämoderner Herrschaftsverhältnisse ausdrücken.

2. Wenn Lyotard behauptet: «Die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschen selbst verloren»[2], dann unterliegt er einem grandiosen Irrtum. Angesichts der «neuen Zerrissenheit», «Unübersichtlichkeit» und sozialen Gegensätzlichkeit/Krisenhaftigkeit im postfordistischen Kapitalismus wächst vielmehr die Suche nach der Rekonstituierung von ganzheitlichem (Lebens-)Sinn. So kehren, wie Burger zutreffend festgestellt hat, «die vielen großen Erzählungen gerade wieder, und zwar in ihrer primitivsten, narrativ konstruierten Form als Erzählungen der nationalen, der ethnischen, ja der rassischen Identitäten. Das ist die unangenehme Wahrheit der post-postmodernen Pluralität. Allen diesen Identitäten ist gemeinsam, daß sie über die Pathetisierung von Differenzen laufen und daß sie konstruierte Geschichten erzählen, welche abstrakte politische Gebilde und gesellschaftliche Strukturen künstlich substantialisieren; daß sie über Ausgrenzungen Gesellschaften in Gemeinschaften uminterpretieren.»[3]

3. Auch der «Postmodernismus», der Nietzsches Erbe angetreten hat[4], basiert letztlich auf einer «falschen Erzählung»: Er kapriziert sich auf Reversibles/«Zurücknehmbares» in der realgeschichtlichen Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (Aufklärungsdenken; Emanzipationsversprechen; humanistische Orientierungen) und ignoriert das Irreversible, Wesentliche, Strukturbestimmende der Moderne – die Logik der Kapitalverwertung

als durchwirkendes Prinzip. Nicht die «Vernunft an sich» bildet nämlich nach dem «Tod Gottes» das neue Integrationsmedium, sondern die entfesselte multiple Dynamik des «sich selbst verwertenden Werts» mit ihrer unwiderstehlichen (stummen) Prägekraft für das posttraditionelle Verhalten der Menschen. Zwar entsteht und verbleibt tatsächlich ein geistiges Vakuum («moderne» Sinnkrise), aber dieses wird beständig durch einen antiemanzipatorisch-«gegenaufklärerischen» Pluralismus (Koexistenz von bürgerlichen Ideologieformen, neuen und alten Irrationalismen) kompensatorisch ausgefüllt. Aus dieser fundamentalen Ausblendung resultiert sowohl die überzogene Maßlosigkeit und Beliebigkeit als auch der apologetische Effekt der «postmodernen Ideologie». Exemplarisch manifestiert sich dieses grundlegende Defizit in Lyotards linear-mechanistischer «Ableitung» des «Phänomens Auschwitz» aus dem «Aufklärungsdenken»: «Mir scheint es tatsächlich unmöglich, so weiterzudenken ... so zu tun, als könne eine Art Aufklärungskonzept ... einfach fortgesetzt werden. Ich meine, daß jede Philosophie, die den Emanzipationsgedanken ohne Vorbehalte aufnimmt, die Augen vor dem Wesentlichen verschließt: vor der Niederlage dieses Programmms ... Es handelt sich keineswegs darum, daß Fortschritt nicht stattgefunden hat, sondern im Gegenteil, daß die wissenschaftlich-technische, künstlerische, ökonomische und politische Entwicklung die totalen Kriege, den Totalitarismus, das wachsende Nord-Süd-Gefälle, die Arbeitslosigkeit und die neue Armut, den kulturellen Abbau mit der Krise des Bildungssystems möglich gemacht hat. Brutal gesprochen möchte ich sagen, daß ein Wort das Ende des modernen Vernunftideals ausdrückt, das ist: Auschwitz.[5]

Hier treten nun folgende «postmoderne» Irrtümer gebündelt in Erscheinung:

a) Ins Auge sticht die Aufzählung wesentlicher Krisen- und Verfallserscheinungen der bürgerlich-kapitalistischen Formation bei gleichzeitiger *vollständiger Ent-nennung* der zugrundeliegenden kapitalismusspezifischen Verursachungs- und Vermittlungszusammenhänge.

b) Anstatt den radikalen Bruch zwischen der bürgerlichen Aufklärung in der antifeudal-revolutionären Aufstiegsphase und der instrumentalistischen «Schleifung» dieses Konzepts durch die etablierte Bourgeoisie auch nur ansatzweise zu reflektieren, werden die Aufklärung und das Vernunftideal pauschal und undifferenziert

diffamiert. So wird auch die Herauslösung der modernen Wissenschaften aus dem Gehäuse der Profit- und Herrschaftslogik von vornherein verdrängt.

c) Nicht der «realgesellschaftliche» Verrat der Emanzipationsintention, sondern die Emanzipationsabsicht selbst wird als «Verderbnis» denunziert. Auf diese Weise wird das Klasseninteresse der *herrschenden* Bourgeoisie als deformierender Faktor ausgeblendet.

d) In verfälschender Weise wird schließlich die funktionale Einverleibung irrationalistischer Konzepte (Nationalismus, Rassismus, Faschismus, «prämoderne» Glaubens- und Wertorientierungen) in die bürgerlich-kapitalistische Herrschaftsreproduktion ausgeklammert. Damit gerät aber die verheimlichte Seite des Postmodernismus ins Blickfeld: Die indirekte Verteidigung/Verharmlosung von Nietzsches «leidenschaftlicher» blonder Bestie. In Abwandlung eines Satzes von Helvetius ließe sich nämlich folgende Grundposition ins («postmoderne») Sprachspiel einbringen: Die Herrenmenschen sind deshalb gegen die Vernunft, weil die Vernunft gegen sie ist.

Durch das «postmoderne» Verschweigen ihrer kapitalistischen Wesenslogik und die undialektische (negativistische) Verteufelung ihrer «Gründerideale» wird die bürgerliche «Moderne» einerseits bis zur Unkenntlichkeit mystifiziert. Die pauschale Denunzierung der Vernunft als generatives Prinzip des Bösen und Zerstörerischen schlechthin verstellt zugleich aber auch die Möglichkeit zur begreifenden Erkenntnis der Wirklichkeit als *alternativer Rationalitätsform*. In die gleiche Richtung wirkt die abstrakt-negatorische Ersetzung der «Ganzheit» durch «Vielheit». «Mit großer Gebärde», so Sabine Lang, greift die Postmoderne «ins Reservoir von Geschichte, Disziplinen und Kulturen, um dem vergötzten Plural Denkmale zu setzen. Aber in ihren Händen zerfließt alles in das graue Eine: in eine Zelebrierung des Zufälligen und Unberechenbaren.»[6] Mit der Zurückweisung von Vernunft (gleich welcher Form), Ganzheitlichkeit, Fortschrittsidee und Wahrheit bleibt nur noch die Ästhetisierung der Wirklichkeit. Methodisches Merkmal der «Postmodernen» ist folglich der *Verzicht auf inhaltliche Argumentation bzw. nachprüfbare Begründung* und deren Ersetzung durch bloßes Behaupten, «Nahelegen», «Ausdrücken» einer geistigen Stimmungslage, für die Zustimmung organisiert werden soll. In «postmodernen» Texten, so Burger, wird die Zustimmung nur noch «angesonnen»:

«Der postistische Autor sondert *Geschmacksurteile* ab, denen er die Form der Theorie gibt.»[7]

Nicht nur die teils zynisch-offene, teils verklausulierte Diffamierung von Gesellschaftskritik in revolutionär-humanistischer Perspektive bezeugt den apologetischen Grundcharakter des postmodernen Denkens. Auch das facettenreiche «Ansinnen» einer Haltung der «fröhlich-akzeptierenden Ratlosigkeit» in Anbetracht des makrostrategischen Bankrotts der kapitalistischen Systemreproduktion offenbart diese systemdienliche Funktion. Folglich sind es, wie Gerhard Hauck zutreffend festgestellt hat, «die Mittel- und Oberschichten in den Metropolen, diejenigen, deren Besitzstand trotz aller Stagnation nicht ernsthaft gefährdet ist und die sich von einer Änderung des Status Quo durch politische Massenaktionen nur Negatives erwarten, bei denen die postmoderne Botschaft am ehesten angekommen ist ... Hier trifft auch die These vom ständigen Hin- und Herpendeln zwischen den Lebensformen noch eine gewisse Realität, denn hier und nur hier herrscht tatsächlich die Freiheit der Wahl zwischen einer Vielzahl der unterschiedlichsten Konsumstile.»[8]

In Anbetracht der «postmodernen» Artikulationen des Zeitgeistes ist nachdrücklich daran zu erinnern, daß die Marxsche Theorie in ihrem revolutionär-humanistischen Impetus ein zugleich universalistisches und herrschaftskritisches Konzept darstellt, das auf die Überwindung der antagonistischen Zivilisation ausgerichtet ist und sich dabei ‹systematisch› auf die Dialektik von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem stützt. In diametralem Gegensatz hierzu verleugnet und perhorresziert die «postmoderne» Ideologie das Allgemeine bzw. die Totalität und läßt nur das Besondere bzw. die Teile gelten. Hervorgekehrt wird ein ‹Fetischismus der Differenz›. «Man leugnet Universalität in Form eines Universalitätsanspruchs» (Frank). Wenn Marx mit seinem kategorischen Imperativ dazu auffordert, «alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist»[9], dann gründet sich hierauf nicht nur eine Position der Kritik gegenüber dem imperialistisch-kolonialistischen Universalitätsanspruch der bürgerlich-kapitalistischen Zivilisation, sondern ebenso eine Kritik an «prämodernen», traditional-partikularistisch organisierten Herrschaftskulturen nichtabendländischer Provenienz. In dieser Perspektive gilt es, den «antagonistischen

Kern» bzw. antihumanistischen Gehalt in unterschiedlichsten kulturspezifischen Verkleidungsformen aufzuspüren, statt in kulturrelativistischer Ehrfurchtshaltung fremdartige Varianten der Herrschaftsreproduktion im Sinne des «Differenz-Kults» zu mystifizieren. Der Marxsche revolutionär-humanistische Imperativ ist folglich zum einen sowohl gegen den westlich-missionarischen (bürgerlich-kapitalistischen) Universalismus als auch gegen den herrschaftsverklärenden «postmodernen» Kulturrelativismus und Differenz-Fetischismus zu richten[10]. Zum anderen markiert er mit dem impliziten Postulat der Einheit von (herrschafts-) kritischem Denken, parteilichem (humanistischem) Werten und eingreifender Praxis die ‹integrale Nahtstelle› einer ganzheitlichen (nichtutilitaristischen) «kritischen Vernunft», die einen alternativen Rationalitätstyp verkörpert gegenüber dem instrumentellen Nutzenkalkül der bürgerlich-kapitalistisch dominierten Moderne einerseits sowie der nihilistisch-defätistischen Beliebigkeit des «postmodernen» Denkens andererseits.

Als wesentliche Quintessenz gilt es demnach festzuhalten: Die unkritische Verabsolutierung der kulturellen Differenz, die zudem immer auch mit einem Bewertungsverdikt verschmolzen ist, sowie der ostentative Subjektnihilismus bilden im postmodernen Denken eine «argumentationslogische» Einheit: Wenn man nämlich die individuell-konkreten Menschen als bloßen passiven «Abdruck» bzw. als vollständig determinierte «funktionale Erhaltungsmomente» der überlieferten/vorgefundenen Kulturen ansieht, dann verträgt sich diese «poststrukturalistische» Setzung natürlich nicht mit der Vorstellung von der Existenz vernunftbegabter (reflexions-, distanzierungs- und entscheidungsfähiger) sowie verantwortungs- und erneuerungskompetenter Wesen mit der Möglichkeit zu bewußter Stellungnahme (Akzeptanz oder Ablehnung) gegenüber dem Tradierten. Das Subjekt (und damit die Geschichte) müssen dann *zwangsläufig* entsorgt werden.

II. Die «postmoderne» Dekonstruktion des Subjekts

Der mit großem Getöse verkündete «Tod des Subjekts» oder gar der «Tod des Menschen» war so ernst natürlich nicht gemeint. Foucault beispielsweise hatte die «postmarxistische» Erkenntnis der Geschichtlichkeit der menschlichen Subjektivitätsformen dazu verleitet, den «Tod des Menschen» zu diagnostizieren: «Der Mensch

ist ein Erfahrungstier, er engagiert sich bis ins Unendliche in einem Prozeß, der, indem er ein Feld von Objekten definiert, ihn zur selben Zeit verändert, ihn umformt, ihn transformiert und als Objekt transfiguriert. Als ich in einer konfusen, vereinfachenden und ein wenig prophetischen Weise vom ‹Tod des Menschen› sprach, war es das, was ich sagen wollte; aber ich glaube den Grund nicht erreicht zu haben»[11]. Was aber als Grundmerkmal des «Postmodernismus» übrigbleibt, ist nicht die «Explosion des Subjekts» (Wellmer), sondern die «Dekonstruktion» bzw. «Dezentrierung» des Subjekts. Was ist darunter zu verstehen? Und vor allem: Welches Subjekt ist gemeint?

Der «postmoderne» Subjekt-Begriff bleibt von einer bürgerlichen Selbsttäuschung geprägt: In dem Maße, wie sich der bürgerlich-kapitalistische Zivilisationstyp mit der Durchsetzung, Festigung und «Fokussierung» der industriellen Produktionsweise ausgestaltet und die kapitalistische Profitlogik die ihr funktionalen Subjektivitätsformen hervorbringt, offenbart sich der illusorische Charakter der aufklärerischen Subjekt- und Vernunftdiskurse *in Bezug auf die neu entstehende Gesellschaftsformation.* Indem aber das «Subjekt der Aufklärung» sich realhistorisch in das etablierte bürgerliche Herrschaftssubjekt verwandelt, findet zweierlei statt: Einerseits erfolgt der Übergang des aufgeklärt-antifeudalen Bürgers zum profitlogisch kalkulierenden «freien Unternehmer» (der Bürger mausert sich zum konkurrenzfähigen Kapitalisten); andererseits wird aber die allgemeinmenschlich verkleidete «Aufstiegsideologie» als legitimatorische Fassade – wenn auch in reduzierter und herrschaftsfunktional abgeschwächter Form – aufrechterhalten. Es entsteht somit der Schein des aus dem Geist der Aufklärung und dem Vernunftideal handelnden Kapitalisten. Das Nichtbegreifen dieser antinomischen Transformation führt den «postmodernen» Subjektdiskurs in eine Sackgasse: Er «verbeißt» sich in das «souveräne» Subjekt der Aufklärung (als phasenspezifisches Subjektmodell) und attackiert dessen unhaltbare triumphalistische und substanzontologische Anmaßung als egozentrischer, monolithischer, rationalistischer «Weltmittelpunkt». Dabei entgeht ihm aber der Übergang zum «pragmatischen» und «gewitzten» Agenten der Kapitalverwertung, dessen Moralökonomie mit der Profitrate oszilliert und der sich, durch Nietzsche belehrt und frei von «heroischen Illusionen» zum bürgerlichen Herrenmenschen formt. «Wahrheit», «Vernunft», «Fortschritt» sind ihm lediglich Mittel zum Zweck, sich die Erde

und die Mitmenschen untertan zu machen. Das nietzscheanisch «gegenaufgeklärte» spätbürgerliche Herrschaftssubjekt mit seiner informellen (der Öffentlichkeit abgewandten) geistig-moralischen und affektiven Grundausstattung bleibt von der «postmodernen» Dekonstruktion unangetastet. Damit wird aber auch der formationstypische Widerspruch zwischen (profit- und herrschaftslogisch konzipiertem) wissenschaftlich-technischem Fortschritt und «sittlicher» (soziokultureller) Stagnation/Degeneration verfehlt.

Welsch hat nun die postmoderne Dekonstruktionsperspektive erheblich relativiert. Er schreibt: «Ich halte es für einen Irrtum, daß es darum gehe, *für* oder *gegen* das Subjekt zu sein. Entscheidend ist vielmehr, für oder gegen *welches* Subjekt man ist.»[12] In seinen anschließenden Ausführungen *postuliert* er dann aber lediglich einen neuen Subjekttypus, ohne in eine ernsthafte Auseinandersetzung mit vorliegenden subjektwissenschaftlichen Erklärungsansätzen einzutreten. Ihm geht es offensichtlich um die Konstruktion eines neuen normativen Subjektmodells in abstrakter Abhebung von der klassisch-idealistischen Subjektauffassung der «Bewußtseinsphilosophie». Wie nicht anders zu erwarten, wird dem identitären, monolithischen, monadischen, individualistischen Subjekt der Aufklärung Nietzsches «Subjekt als Vielheit» entgegengesetzt:

> «Scharf und milde, grob und fein,
> vertraut und seltsam, schmutzig und rein,
> der Narren und Weisen Stelldichein:
> dies alles bin ich, will ich sein,
> Taube zugleich, Schlange und Schwein!»[13]

Unabhängig von der schon fast unerträglichen «Sterilisierung» Nietzsches zum Philosophen der «simultanen Pluralität» ist überdies die Frage aufzuwerfen, ob hier nicht ein inadäquater Begriff von Identität als «Ich-Starre» Pate steht. Das identitäre («rollendistante») Subjekt wüßte situationslogisch – zumindest in seiner «erfahrungsgesättigten» alltäglichen Lebensumwelt – sehr wohl zu unterscheiden, wann und wem gegenüber es Taube, Schlange oder Schwein zu sein hätte. (Nietzsche wußte es allemal.) Die Fähigkeit, unterschiedliche Subjektpositionen «sinnvoll» zu vernetzen,[14] erfordert – im Gegensatz zu Welschs Auffassung – ein «starkes» und kein «schwaches» Subjekt; wobei es zudem unzutreffend ist,

das «starke» Subjekt per se als herrschaftlich (böse) und das «schwache» als gut anzusehen. «Schwache» Subjekte – eingesetzt in herrschaftliche Positionen – könnten z.B. schon aufgrund einer niedrigeren Angstschwelle in komplexen Handlungssituationen sehr viel Unheil anrichten. Auch ist es dem willkürlichen Charakter der Konstruktion geschuldet, dem «starken» Subjekt die Fähigkeit der Perspektivenverschränkung/Empathie und «Vielheitsakzeptanz» abzusprechen und diese nur dem «schwachen» Subjekt zuzuerkennen. Die Stärkung der kritischen (psychisch-ganzheitlichen) Widerstandsfähigkeit des Subjekts wird von Welsch erst gar nicht thematisiert. Das kann aber auch nicht verwundern, wenn man seiner folgenden Aussage ein wenig Sinn abgewinnen will: «Zur Subjektivität des neuen Typs gehörte eine Kultur des blinden Flecks»[15].

Als selektive Anknüpfung an den theoretischen Kanon des postmodernen Denkens präsentiert sich der *«poststrukturalistische Feminismus»*. Insbesondere in der amerikanischen Literatur, so v. Beyme, sind die Parallelen zwischen Feminismus und Poststrukturalismus hervorgehoben worden, wobei primär drei verbindende Aspekte im Vordergrund zu stehen scheinen: a) die Annahme einer «nondevelopmental history», d.h. einer «nichtlinearen», «nichtdeterministischen» Entwicklung; b) die «Dekonzentration des Totalitätsbegriffs» sowie c) eine «relationale» Konzeption der Subjektivität. «Allerdings wurden in diesen Syntheseversuchen vor allem Übereinstimmungen der beiden Ansätze gesucht und gefunden. Die Differenzen, die zwischen den frankophonen Strukturalisten und vielen Positionen des radikalen Feminismus bestehen, sind dabei unzulässig verkleinert worden.»[16] Auch Sabine Lang beurteilt die aktuelle Allianz zwischen feministischen und postmodernen Entwürfen aus einer radikal skeptischen Perspektive: «Die Postmoderne versteckt in ihrem weiten Gewand nicht nur einen problematischen ‹Pluralismus›, der nationalistischen, antisemitischen und rassistischen Tendenzen Unterschlupf bietet, sondern auch eine Vielzahl frauenfeindlicher Posen... Ein schlichter Blick in diverse Texte ihrer deutschen Vertreter reicht, um alle auch nur scheinbaren Identitäten zwischen dem feministischen Interesse an der Sprengung männlicher Vernunft und der postmodernen Vernunftkritik in Frage zu stellen.»[17]

Was fasziniert nun aber kritisch-intellektuelle Feministinnen am

«Poststrukturalismus»? Klaus v. Beyme weist darauf hin, daß die Feministinnen zunächst eine «Kröte» zu schlucken hatten: die Philosophie Nietzsches. «Erst als die feministischen Theoretikerinnen sich in Nietzsches Konzeption der Kunst und des Lebens als Gegenpol einer rationalistischen Wissenschaft einarbeiteten, wurde ihnen der Zugang zum Nietzscheanismus der Nachmoderne erleichtert.»[18] Die englische Literaturwissenschaftlerin Chris Weedon wiederum abstrahiert in ihrem Buch «Wissen und Erfahrung. Feministische Praxis und poststrukturalistische Theorie» (1991) *vollständig* vom nietzscheanischen Fundament des postmodernen Denkens.[19] Sie fordert eine Theorie, die a) die gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen des Patriarchats benennen kann, sowie b) zugleich in der Lage ist, «das individuelle Bewußtsein theoretisch zu erfassen. Wir brauchen eine Theorie der Beziehung zwischen Sprache, Subjektivität, Gesellschaftsordnung und Macht»[20]. Als theoretische Kernbestandteile des «Poststrukturalismus» führt sie an: die strukturalistische Linguistik F. de Saussures und E. Benvenistis; den «Marxismus» in Gestalt der Ideologietheorie L. Althussers; die Psychoanalyse S. Freuds und J. Lacans; J. Derridas Theorie der «difference» und dessen Konzept der Dekonstruktion sowie insbesondere M. Foucaults Macht- und Diskurstheorie.

Es kann in diesem Kontext nicht darum gehen, in eine systematische kritische Rekapitulation der angeführten Theorien «einzusteigen»; wohl aber ist zu hinterfragen, ob man/frau vermittels der favorisierten Konzepte zu einer theoretischen *Erfassung der Subjektivität* konkret-historisch bestimmter (weiblicher) Individuen gelangen kann.

Verblüffend ist zunächst, daß Weedon die subjektwissenschaftlichen Ansätze innerhalb der marxistischen Theorieentwicklung gänzlich ignoriert und sich stattdessen gerade auf Althusser versteift, jenen Autor, der den gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß von den tätigen Menschen abtrennt, d.h. als «eine eigenständige Bewegung ..., auf die die Menschen keinen Einfluß haben», darstellt und den geschichtlichen Prozeß als eine «Kraft ohne Subjekt, eine objektive Kraft ... von Anfang an von niemandem»[21] betrachtet. Damit leistet Althusser auf seine Weise das, was in der soziologischen Systemtheorie zum Programm erhoben wird: die «Exklusion des Kompaktphänomens Mensch aus dem Sozialsystem Gesellschaft».[22] Radikaler/totaler kann die «Dekonstruktion des Subjekts» nicht mehr vollzogen werden. Was ist es nun, das

Weedon und die poststrukturalistischen Feministinnen umtreibt? Es ist das einheitliche, bewußte, wissende, rationale, patriarchale Subjekt des Humanismus, also das bürgerliche Subjekt der Moderne bzw. der «Aufstiegsphase». Dieses Subjektmodell, so Weedon, bestimme den dominanten Diskurs der englischen Literaturwissenschaft, der in seinen Implikationen zutiefst konservativ und patriarchalisch sei. Er erhebe den Anspruch, sowohl das einzigartig Individuelle als auch das universell Menschliche anzusprechen, sei in Wirklichkeit aber geschlechtsblind und naturalisiere die Bedeutungen, Werte und Machtverhältnisse des Patriarchats. Die «Dekonstruktionsabsicht» gegenüber diesem Subjektdiskurs ist berechtigt und erfolgt bei Weedon eindeutig unter progressiv-emanzipatorischen Vorzeichen. Unstrittig ist auch, daß bereits Marx in seinen frühen Schriften das souveräne, zentralistische, rationale Subjekt «dezentrierte». Ebenso unstrittig ist die Einsicht, daß es «eine vorgegebene, universelle Struktur der Subjektivität, wie sie sowohl der Rationalismus als auch die Psychoanalyse annehmen»[23], nicht gibt. Aber folgende grundsätzlichen Dissenspunkte sind m.E. ausgehend von einem kritisch-materialistischen Subjektverständnis hervorzuheben:

1. Die Dekonstruktion der «liberal-humanistischen» Subjektkonzeption erfolgt in Form einer abstrakten Negation: Die Eigenschaftsstruktur des kritisierten «liberal-humanistischen» Subjekts wird ins Gegenteil verkehrt. Der inneren Einheitlichkeit und Widerspruchsfreihheit wird die prinzipielle Widersprüchlichkeit/Uneinheitlichkeit und Fragilität als überhistorischer Grundzug der menschlichen Subjektivität einfach entgegengesetzt. Es wird nicht gezeigt, *durch welche konkret-historischen Widerspruchskonstellationen hindurch* «geronnene» Subjektformen wieder «flüssig» werden und *wie* das Subjekt den Formwandel vollzieht. Dabei wird zugleich die formationslogisch determinierte Funktionalität bestimmter «Charaktermerkmale» des «modernen Subjekts» verkannt. «Ich-Eingeschlossenheit», Verdrängung von «Schwäche» und kontrastierende Hervorkehrung von «Stärke» im formalen Verhalten, «rationale» Bändigung von emotionalen und affektiven «Störvariablen» etc. sind im Rahmen der alltäglichen bürgerlich-kapitalistischen Tätigkeitsstrukturen und Verkehrsformen funktionale («notwendige») Aspekte der subjektiven Handlungsfähigkeit und können nicht einfach voluntaristisch konterkariert werden. Im Kern wird mit der «Fragilitätsthese» nur ein ontologisches «Gegenpos-

tulat» aufgestellt, das dann mit diversen theoretischen Versatzstücken (z.B. biologistisch-sexualistische Konzeptionen des Unbewußten) plausibilisiert wird.

2. Die der «Dekonstruktionsoptik» zugrundeliegenden poststrukturalistischen Theorien enthalten und erlauben keine «positiven» Aussagen zur Erfassung der *«Eigenlogik» der menschlichen Subjektivität als psychisch regulierte Anpassungs-, Veränderungs- und Umgestaltungskompetenz* bezüglich der konkret vorgefundenen gesellschaftlichen Lebensverhältnisse. Damit sind folglich auch nicht die Beschaffenheitsmerkmale der integralen (psychischen) Subjektivitätsmomente bestimmbar: Wahrnehmung – Denken/Erkennen – Gedächtnis; Bedürfnis – Emotion – Motivation – Wille; Zielsetzung und Selbstreflexion in Abhängigkeit von Inter-Aktion, Kooperation und Kommunikation etc.). Subjektivität wird im Kern mit «Diskursivität» identifiziert. Was folglich fehlt, ist ein subjektwissenschaftlich validierter Begriff von Subjektivität.

3. Unstrittig ist der wesentliche Stellenwert der gesellschaftlich-überindividuell «vorgeprägten» Diskurse für die Konstituierung der Subjekte.[24] Dabei sind Diskurse als entwicklungsoffene und subjektseitig veränderbare sprachliche Bedeutungseinheiten zu fassen, die zugleich Realität rekonstruieren und Interessen (Intentionen) gegenüber dieser Realität artikulieren. D.h. die Diskurse repräsentieren die/den Standpunkt(e) der/des Menschen-in-der-Welt. Die zentralen Konstituenten dieser diskursiven Einheiten sind Aussagen, Wertungen und Normen (Handlungsanweisungen), die explizit oder implizit in interessenspezifischer Weise aufeinander bezogen sind. Im Rahmen des Poststrukturalismus wird nun aber die Sprache aus der ganzheitlich-komplexen (Lebens-)Tätigkeit des Subjekts herausgelöst und damit tendenziell als «abstrakte Wesenheit» verabsolutiert. Subjektive Praxis wird auf sprachliche (diskursive) Praxis verkürzt. Übersehen wird dabei die funktionale Eingebundenheit der menschlichen Diskurspraxis in die tätigkeitsvermittelte Wechselwirkung zwischen Subjekt und Realität. Da die Kategorie der Tätigkeit nicht angemessen berücksichtigt wird, bleibt letztlich auch die Dialektik von Bedeutung und (subjektivem) Sinn im Dunkeln. Auf diese Weise entsteht eine antinomische Argumentationsfigur: Einerseits erscheint das individuelle Subjekt als bloßer «Austragungsort» und «Gegenstand» der «diskursiven Kämpfe»; wird also grundsätzlich in einen Objektstatus gedrängt. «Das Individuum ist dem Diskurs ständig unterworfen»[25].

Andererseits wird dann aber unvermittelt ein allerdings sehr «schwacher» Fluchtpunkt in das Individuum verlegt, um es nicht nur als passiven Schauplatz des diskursiven Streits erscheinen zu lassen. «Das Individuum, das über Erinnerung und ein bereits diskursiv konstituiertes Identitätsgefühl verfügt, kann sich bestimmten Anrufungen widersetzen oder aus den Konflikten und Widersprüchen *zwischen den vorhandenen Diskursen* neue Versionen der Bedeutung erstellen»[26]. Also ist es doch das ansonsten im Poststrukturalismus so arg gescholtene identitäre Subjekt, das sich bestimmten Anrufungen zu widersetzen vermag. Und: Nicht Kollisionen zwischen (bedürftigem) Individuum und (restriktivem) Diskurs wirken demzufolge als Triebkraft von Veränderungen, sondern lediglich «interdiskursive» Widersprüche, auf die das Individuum keinen «erzeugenden» Einfluß hat, sondern lediglich im nachhinein gegebenenfalls modifizierend rückwirken kann. Eine eigenständige kritische Durchdringung der gesellschaftlichen Realität und der herrschenden Diskursformen in Richtung auf «begreifendes Erkennen» und eine sich darauf gründende eingreifende Praxis kommt – vermutlich als Rückfall in die «essentialistische» Subjektanmaßung des Humanismus gescholten – nicht in Betracht.

4. Der «moderne» Vergesellschaftungsprozeß ist mit einer wachsenden Ausdifferenzierung, Spezialisierung und Institutionalisierung von Tätigkeitsfeldern verknüpft. Daraus folgt eine *Multiplikation von Individualitätsformen bzw. «Subjektpositionen»,* die jeweils spezifische (potentiell widersprüchliche) Anforderungen und Möglichkeiträume für die «ausfüllenden» bzw. «realisierenden» Individuen beinhalten. Dabei ist mit Weedon auf die herrschaftliche Regulierung der Zugänge zu den diversen Positionen hinzuweisen: «Durch die Gesellschaftsverhältnisse, die immer Verhältnisse von Macht und Machtlosigkeit sind, wird die Anzahl der unmittelbar zugänglichen Subjektivitätsformen auf der Grundlage von Geschlecht, Rasse, Klasse, Alter und kulturellem Hintergrund festgelegt.»[27] Hinzu kommt die *«Verstrickung» des Individuums in unterschiedliche, tendenziell divergierende Diskurse*. Festzuhalten ist also, daß der subjektive Erfahrungs- und Erlebnishorizont zunehmend komplexer und heterogener geworden ist und entsprechend auch eine «Pluralisierung der Sichtweisen» konstatiert werden kann. Aus dieser «postmodernen Grunderfahrung» heraus wird nun Subjektivität als «labiles» Ergebnis widersprüchlicher Diskurse bzw. diskursiv vermittelter Erfahrungen abgeleitet. Die Subjektivität wird folg-

lich als abhängige Größe einer widersprüchlichen Diskurskonstellation konzipiert. Vom kritisch-materialistischen Standpunkt aus ist hier nun nicht die Betonung der (intra- und interindividuellen) Widersprüchlichkeit der «diskursiven» Erfahrungen zu kritisieren, sondern a) die Tilgung der «Engagiertheit» des Subjekts in diesem Deutungsschema sowie b) die tendenzielle «Übertreibung» der Widersprüchlichkeit und – daraus hervorgehend – die «quasiontologische» Fragilität des Individuums. Auch im Rahmen der kritisch-materialistischen Subjektwissenschaft wird die Selbstwidersprüchlichkeit, Prozeßhaftigkeit und tendenzielle Instabilität des Subjekts reflektiert. Das geschieht z.B. in Form der Konzepte der «Desintegration des Bewußtseins» (Leontjew), der «Basisspannung zwischen Selbstbezüglichkeit und Hinwendung zum Sozium» (Diligenski); der «Bidominanz» (Dubrowski/Tschernoswitow) sowie der «Selbstfeindschaft» und «Zerrissenheit des Subjekts» (Holzkamp) und liegt ebenso meinem Konzept der subjektiven Widerspruchsverarbeitung zugrunde.[28] Allerdings ist das konkret-historisch in seinem Möglichkeitsraum begrenzte Subjekt nicht nur «passiver Abdruck» widersprechender positionsspezifischer Anforderungen bzw. «Ablagerungsstätte» kontrastierender Diskurse, sondern *eigensinnig-selbsttätiges, aktiv auswählendes, bewertendes, abwehrendes, synthetisierendes und ausbalancierendes Wesen.* D.h. es gilt, das Subjekt in seiner Prozeßhaftigkeit und Entwicklungsdynamik zugleich als widersprüchliches, aber auch als integrations- und «ganzheitsfähiges» Wesen mit nicht nur je situations- und kontextspezifischer, sondern «übergreifender», selbstproduzierter und entwicklungsoffener Identität zu begreifen. Das kann m.E. aber nur auf der Grundlage der Tätigkeitskategorie gelingen – ein zentraler Begriff, der weder in der «liberal-humanistischen» noch in der «postmodernen» Subjekttheorie eine Rolle spielt.

5. Chris Weedon verteidigt Foucault vor dem Vorwurf des Anti-Humanismus, weil dessen Schriften Feministinnen «eine Kontextualisierung der Erfahrung und ihrer ideologischen Macht» bieten würden.[29] Doch fallen meines Erachtens die Defizite der Foucaultschen Machttheorie und sein «subjektnihilistischer» Standpunkt stärker ins Gewicht. Einerseits wird «Macht» bis zur Unkenntlichkeit und Indiffernez universalisiert und «gleichgeschaltet», anderseits der Geschichtsprozeß zum Mysterium ohne subjekthafte Wirkkräfte, d.h. ohne Akteure, verklärt. Auch von feministischer Seite ist mittlerweile argwöhnisch gefragt worden, ob hinter der «Abschaf-

fung des Subjekts» nicht die «letzte List des Patriarchats» steckt. So wird es als sehr suspekt angesehen, daß gerade jetzt, da unterdrückte Minderheiten beginnen, sich als Subjekte zu begreifen und zu formieren, Zweifel aufkommen über die Beschaffenheit und Existenz des Subjekts, über die Legitimation von Allgemeintheorien und den geschichtlichen Fortschritt. «Warum gerade jetzt? Jetzt, da so viele von uns, die zum Schweigen gebracht wurden, das Recht fordern, uns selbst zu benennen, als Subjekte zu handeln anstatt als Objekte der Geschichte behandelt zu werden. Jetzt plötzlich wird das Konzept von Subjektivität problematisch? Ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt, in dem wir unsere eigenen Theorien über die Welt bilden, taucht Unwissenheit auf, ob die Welt überhaupt theoretisiert werden kann».[30]

Was liegt dem subjektnihilistischen Impetus des postmodernen Denkens zugrunde? Aus welchen gesellschaftlichen und soziokulturellen Wurzeln speist er sich?

Es ist bereits von verschiedener Seite (Bauman, Jameson, Sennett, Taylor) darauf hingewiesen worden, daß das postmoderne Denken aus der phasenspezifischen Existenzerfahrung innerhalb der hochentwickelten spätkapitalistischen Gesellschaftssysteme hervorgeht. Bauman konstatiert als kulturellen Grundzug des Gegenwartskapitalismus «den verschwenderischen Überfluß an Bedeutungen, gekoppelt mit einem (oder verschärft durch den) Mangel an urteilenden Autoritäten... Man könnte sagen, es handle sich um eine Kultur der Überproduktion und der Verschwendung.»[31] In dem Maße, wie die Bedeutung von «Legitimation» und «panoptischer (Kontroll-)Macht» schwinde und der Stellenwert der «Verführung» (via Medien und Werbung) angewachsen sei[32], sinke gleichzeitig die Nachfrage nach intellektuellen Dienstleistungen in Form gültiger Antworten auf Fragen nach kognitiver Wahrheit, moralischem Urteil und ästhetischem Geschmack. Die aus dieser Funktionserosion resultierende «Status- und Sinnkrise» der Intellektuellen ließe sich demnach unschwer als vielschichtige Quelle postmodernen Denkens reklamieren, als aktuelle Bewegungsform des «ennui»[33] sowie als Ursache tiefgreifender Identitätskonfusionen und Selbstzweifel.

Die tieferliegenden Wurzeln des postmodernen Subjektnihilismus und seines Resonanzbodens ergeben sich m.E. aber erst aus den ebenso unmittelbarkeitsfixierten wie verzerrenden Artikula-

tionen der zeitgenössisch geteilten, zugleich epochenspezifisch («weltsituativ») und spätkapitalistisch (systemspezifisch) geprägten Lebenserfahrungen. Folgende Aspekte sind in diesem Kontext von Interesse:

1. Bezüglich der Vor-Denker des postmodernen Subjektnihilismus ist zunächst als Antriebskraft die Enttäuschung voluntaristisch gespeister Revolutionshoffnungen auszumachen. «Es waren ja fast alles enttäuschte Maikinder, die sich nach dem Scheitern der großen Bewegung 1968 zunächst linksradikalen Gruppierungen anschließen, um dann mit der Entlarvung des ‹totalitären› Marx die eigene Vergangenheit zu bewältigen».[34] Die Abtrennung der Marxschen Lehre von ihrem kritisch-emanzipatorischen Sinngehalt, die mit der Aneignung der stalinistischen und/oder maoistischen Version des «Parteimarxismus» einherging, also letztlich die Konfundierung von «Marxismus» und «Stalinismus», konstituierte eine pervertierte Theorie des Sozialismus als «Beherrschungswissenschaft von Mensch und Natur». Die undifferenzierte («einfache») Negation dieses subjektiv geteilten und biographisch relevant gewordenen Marxismusverständnisses mit seiner teleologischen Siegesgewißheit und seinen mythisch-heroischen Subjektsetzungen (Arbeiterklasse, Avantgardepartei, Typ des revolutionären Kämpfers etc.) geriet mehr oder minder explizit zum Dreh- und Angelpunkt der geistig-moralischen Katharsis. «Im marxistischen Sozialismus sollte kein Funke der Hoffnung mehr bleiben, kein Unterschlupf, wie ihn etwa die Christen in ihren Katakomben fanden. Da war eine Konvertitenmoral aus der Wut revolutionärer Enttäuschung am Werk. Wenn die Krisenauswege sich verengen, erschlägt man die Boten des Unglücks, statt die Unglücksursachen zu beseitigen».[35] Der Zusammenbruch des «realen Sozialismus» und die an dieses Großereignis angeschlossenen pessimistisch-defätistischen (Miß-)Deutungen («Ende der Geschichte», Beweis für die Unmöglichkeit emanzipatorischer Projekte etc.) haben die Rezeptionslandschaft für diese aus der Wut enttäuschter Revolutionshoffnungen entsprungene «Konvertitenideologie» noch nachhaltig erweitert.

2. Das «Goldene Zeitalter» des fordistischen Nachkriegskapitalismus mit seinen – zum Teil sozialökonomisch gedeckten – verheißungsvollen Mythen vom «krisenfreien Kapitalismus», der «nivellierten Mittelstandsgesellschaft», der «unverbrüchlichen Sozialpartnerschaft» etc. hatte noch den «wohlstandsgesellschaftlichen Klassenkompromiß», nämlich den Tausch: ‹entfremdete Arbeit

gegen ein hohes Konsumniveau› als subjektiv sinnvoll nahegelegt.[36] Die sozialen Besitzstandsinteressen der vollbeschäftigten, sozialrechtlich abgesicherten und zu Teilhabern der konsumistischen Massenkultur aufgestiegenen Lohnabhängigen schienen im Rahmen des fordistischen Wachstumsmodells mit den Kapitalverwertungsinteressen dauerhaft harmonisierbar zu sein. Vor dem Hintergrund von relativer Vollbeschäftigung, konstanten Wachstumsraten, hohem Lohnniveau und der bis dato weitgehend unerschütterten Stabilität des (vorzugsweise männlichen) Normalarbeitsverhältnisses konnte von der Masse der Lohnabhängigen noch eine *soziale Zukunftsperspektive* aufgebaut und eine entsprechende *Lebensplanung* (mit demKern einer familienzentrierten «Erwerbsbiographie») annähernd «algorithmisiert» werden. Das Individuum war in der Lage, wenn auch in gesellschaftlich klar abgesteckten Grenzen, sich relativ unproblematisch als sich entwickelndes «*Intentionalitätszentrum*» zu erfahren. Mit dem krisenvermittelten Übergang vom «fordistischen» zum «postfordistischen» bzw. «neoliberalen» Regulierungsmodell der kapitalistischen Systemreproduktion löst sich nun die relative Festigkeit/«Geordnetheit» der subjektiven Lebensplanung und -gestaltung zunehmend auf, das Individuum wird in seiner gesellschaftlichen Handlungsfähigkeit nachhaltig erschüttert und als «Intentionalitätszentrum» prekär: Der selektive Druck des Arbeitsmarktes und der beruflichen Konkurrenz steigt rapide, zugleich verschleißen die erworbenen Berufsqualifikationen in allen Bildungsschichten immer rascher («Inflation des Bildungskapitals»), während die Mobilitätsanforderungen, aber auch die sozialbürokratische Regelungswut wachsen. Die neoliberal «entfesselte» kapitalistische Marktökonomie, die auf fatale Weise mit einer auswuchernden Staatsbürokratie koexistiert, übt so einen durch Kurzfristigkeit, Schnellebigkeit, Hektik und Regulierungskonfusion geprägten permanenten Anpassungszwang auf die menschliche Subjektivität aus. Allseitig gefordert ist der «flexible», d. h. aber insbesondere identitätslabile, bindungsschwache und fragmentierte Mensch. «Heute», so Sennett, «muß ein junger Amerikaner mit mindestens zweijährigem Studium damit rechnen, in vierzig Arbeitsjahren wenigstens elfmal die Stelle zu wechseln und dabei seine Kenntnisbasis wenigstens dreimal auszutauschen.»[37]

Das Subjekt der kapitalistischen Spätmoderne sieht sich somit einer multidimensionalen Zerreißprobe voller Ambivalenzen ausgesetzt, die hier nur unvollständig umrissen werden kann:

a) Einerseits hat es die auf «Kurzfristigkeit» und «Beschleunigung» ausgerichteten Anforderungen des postfordistisch umformierten Arbeitsprozeß zu erfüllen; andererseits soll es der auf «Langfristigkeit» und «Stabilität» setzenden Logik des Aufbaus und der Aufrechterhaltung privater Beziehungen (Ehe, Familie, Partnerschaft, Freundeskreis etc.) Folge leisten (zeitlogischer Widerspruch).

b) Während den postfordistisch «zergesellschafteten» Individuen eine neue «Risikotoleranz» abverlangt wird, nämlich die Bereitschaft, am Rande des sozialen Abgrunds zu leben und einen weitgehenden Verzicht auf die Generierung von halbwegs abgesicherten Zukunftsperspektiven auszuhalten, wird gleichzeitig die Erfahrung des Scheiterns in einer Konkurrenzgesellschaft, die massenhaft Verlierer erzeugt, tabuisiert und desartikuliert.

c) Einerseits hat vermittels der Ausdehnung und Effektivierung der massenmedialen und informationstechnologischen Durchdringung der Lebenswelt (Multiplikation privater Rundfunk- und Fernsehsender, Internet, Teleshopping und -banking etc.) sowie der Schaffung neuer Einkaufszentren die Faszinationskraft des Distinktions- und Kompensationskonsumismus auf alle Klassen und Schichten gegenüber dem fordistischen Initiationsstadium noch zugenommen. Andererseits ist infolge der für den Postfordismus kennzeichnenden sozialen Verwerfungen (chronische Massenarbeitslosigkeit, neue Armut, zunehmender Wettbewerb um «knappe Güter») eine verschärfte Ungleichverteilung der konsumtiven Zugangs- und Partizipationsmöglichkeiten sowie der daraus resultierenden Konsummuster zu konstatieren (verschärfter Widerspruch zwischen «Anreizung» und «Ausschließung»).

d) Es steigt die Riskanz kapitalistisch bestimmter Lebenstätigkeit und führt so zu einer tendenziellen Überstrapazierung der psychischen Verarbeitungskapazität der «flexibilisierten» Menschen. Gleichzeitig aber wächst aufgrund der Auszehrung Lebenssinn und Orientierung vermittelnder gesellschaftlicher Bedeutungssysteme ein geistig-moralisches Vakuum.

Ist schon der entfremdete Arbeit gegen Konsum eintauschende fordistische Wohlstandsbürger ein Falsifikat des «modernen» Subjektmodells der «heroischen» bürgerlichen Aufstiegsperiode[38], so gilt das erst recht für den flexibilisierten, sozial entwurzelten, perspektivlos «driftenden», konsumistisch verzogenen und «überreizten» Augenblicksmenschen der neoliberalen Ära. Vor diesem soziokul-

turellen Hintergrund läßt sich *der postmoderne Subjektnihilismus als unmittelbarkeitsverhaftete Dramatisierung des reflexiven Selbst-Verlustes* dechiffrieren, den die menschliche Subjektivität im Kontext der postfordistischen Umbildungsprozesse erleidet. In Form der narrativen Ästhetisierung empfundener Ausweglosigkeit der markt- und bürokratieunterworfenen Subjektivität fungiert das postmoderne Denken folglich als zeitgeistiger Verarbeitungsmechanismus. «Solche narrativen Formen ... spiegeln in der Tat die Erfahrung der Zeit in der modernen Politökonomie. Ein nachgiebiges Ich, eine Collage aus Fragmenten, die sich ständig wandelt, sich immer neuen Erfahrungen öffnet – das sind die psychologischen Bedingungen, die der kurzfristigen, ungesicherten Arbeitserfahrung, flexiblen Institutionen, ständigen Risiken entsprechen».[39] Das der neuen Radikalität der kapitalistischen Marktprozesse, dem Regulierungschaos der modernen Bürokratie und den überbordenden Reizen der konsumistischen Massenkultur des Habens ausgesetzte Individuum kann sich in diesem widersprüchlichen Anforderungskontext den komplizierten Bildungsprozeß einer stabilen und geistig gehaltvollen Identität scheinbar gar nicht mehr leisten und transformiert deshalb diese systemisch erzwungene Not – zwecks Wahrung relativer Handlungsfähigkeit – in die «postmoderne» Tugend der «Patchwork-Persönlichkeit».

Von einem kritisch-materialistischen Standpunkt aus ist sowohl die «moderne» bzw. «heroische» Setzung eines autonom-ungesellschaftlichen, monolithischen, identitätsstarren, herrschaftlichen Subjekts als auch die proklamierte «postmoderne» bzw. «defätistische» Fatalität eines zerfließenden, zerfetzten, diskursausgelieferten Ichs zu verwerfen. Weder verschwindet das Subjekt, noch erstarrt es in unvergänglicher Größe. Vielmehr ist «Subjektivität» als Fähigkeit zu zielgerichteter Realitäts- und Selbstgestaltung eine in permantem historischen Wandel begriffene Anforderung und Herausforderung an die sich in ihrer Lebenstätigkeit selbstformenden vergesellschafteten Menschen. Diese «Nichtfestgelegtheit» resultiert zum einen aus der Besonderheit der menschlichen Natur: «Kein einziges Tier außer dem Menschen kann zum Menschen werden, der Mensch kann jedoch Mitglied einer jeden Gesellschaft werden und innerhalb seiner physischen Möglichkeiten zu jedem Tier und sogar schlimmer als jedes Tier. In dieser Freiheit der Entwicklung besteht auch die biologische Besonderheit der Art ‹Mensch›».[40] Zum

anderen ist auf den grundsätzlich nicht-teleologischen Charakter der menschlichen Lebensgestaltung zu verweisen: Geschichtliche Praxis lebendiger, raum- und zeitspezifisch positionierter Menschen ist immer intentionale Tätigkeit in einem limitierten Aktionsfeld; wobei die Richtung der im begrenzten Möglichkeitsraum gewählten Handlungsoption wiederum vom Verarbeitungsresultat der subjektiv erfahrenen Lebenswidersprüche abhängt. *Subjektive Widerspruchsverarbeitung in einem konkret-historisch bestimmten Möglichkeitsraum* kann demnach als das adäquate materialistisch-dialektische Bewegungs- und Reflexionsprinzip des historischen Prozesses herausgehoben werden. Die Hoffnung, daß sich im Prozeß der Auseinandersetzung mit Negativem der Mensch zum humanen Subjekt formen könnte, ist deshalb ebensowenig als «Utopie» zu verdammen, wie andererseits das Galperinsche Schreckensbild nicht von der Hand zu weisen ist, das im «Jahrhundert der Extreme» bereits in Gestalt der faschistischen Barbarei und – wenn auch in abgeschwächter Form – im stalinistischen, US-imperialistischen und fundamentalistischen Terror schon zu grausamer Wirklichkeit geworden ist.

III. Konturen der «postmodernen» Wissenschaftszerstörung

Die eigentliche Gefahr, die gegenwärtig vom postmodernen Denken ausgeht, liegt nicht so sehr in seiner (verblassenden) Durchdringung des feuilletonistischen Zeitgeistes, sondern viel mehr in seiner Wirkung als institutionell gestützte *geistige Disziplinarmacht.* Insofern sich der vom postmodernen Denken durchdrungene Typus in den sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlichen Fakultäten als themen- und normsetzender, diskurskontrollierender, zertifikatskompetenter, die Karrieren des Wissenschaftsnachwuchses bestimmender ‹Gesinnungsclan› festgesetzt hat, fungiert er als epistemologische Machtinstanz bzw. als personell zurechenbarer akademischer Diskurswächter über Wahrheitsfragen, Methoden, Forschungsinhalte und Mittelvergabe. Kernaspekt dieser in den letzten zwanzig Jahren im Gefolge der «geistig-moralischen Wende» sukzessive etablierten postmodernen «Geistesbürokratie» ist die normative Durchsetzung eines neuen «Wissenschaftsverständnisses», das de facto auf die Zerstörung der Gesellschaftswissenschaften nicht nur als kritisch-humanistisch ausgerichtete Disziplinen, sondern

generell auf die ‹Entwissenschaftlichung› gesellschafts- und subjektbezogener Denktätigkeit hinausläuft.

Als zentrale Momente dieser neuen epistemologischen Dogmenlehre des Postmodernismus sind folgende Postulate/Leitorientierungen anzuführen:

1. Die seriöse Reflexion über die konzeptionellen Standards und Geltungsansprüche sowie die Möglichkeiten, Grenzen/Verantwortlichkeiten und Not-Wendigkeitspotentiale ‹moderner› Wissenschaft wird im postmodernen Wissenschaftsverständnis mit scheinbar subversiv-anarchischer Attitüde durch das *Dogma der Beliebigkeit bzw. des verabsolutierten Relativismus* ersetzt. Gedacht als «Entzauberung der Entzauberung», zielt der postmodernistische Angriff nicht einfach auf die sinnbezogene und funktionale Relativierung der wissenschaftlichen Leistungskraft, sondern auf die Aushebelung der binären Unterscheidung/Unterscheidbarkeit von wahr und falsch als Grundlage der wissenschaftlichen Kommunikation. «Wissenschaft besitzt von nun an keine höhere Wahrheitsgewähr als zum Beispiel das Kartenlegen, die Zahlenmystik oder die Schlagzeilen der Boulevardpresse... Ob man sein Wissen aus wissenschaftlichen Untersuchungen, Kneipengesprächen oder Horoskopen zieht, wird somit zu einer Frage des subjektiven Geschmacks bzw. der persönlichen traditionalen Vorlieben».[41] Vermittels dieser Entspezifizierung der Wissenschaft und dem damit korrespondierenden «Verlust der Wahrheit» als Leitwert wird nicht nur das erkenntnisinteressierte Subjekt a priori desavouiert, sonder zugleich esoterischer Obskurantismus unterschiedlichster Spielart als «gleichberechtigt» inthronisiert.

2. Als undifferenziert-regressive Reaktion auf unterschiedliche Spielarten eines deterministischen Fortschrittsglaubens (technologischer Optimismus, Hegelianismus, mechanistischer Parteimarxismus) artikuliert und mobilisiert das postmoderne Denken einen aggressiven/pauschaldenunziatorischen «Affekt gegen das Allgemeine» (Honneth). Nicht nur wird aufgrund der Nichterfüllung der fortschrittsdeterministischen Verheißungen auf die prinzipielle Aussichtslosigkeit praktisch-kritischer Wirklichkeitsveränderung «kurzgeschlossen», sondern darüber hinaus wird das gesamte Konstitutionsensemble der ‹kritischen Vernunft›, werden also die kognitiven Funktionsmomente begreifenden Denkens als Prämisse emanzipatorischer Praxis zur Wurzel aller «modernen» Übel erklärt (vgl. Lyotards «paradigmatische» Ableitung des Phänomens

Auschwitz aus der Aufklärung). Die Weigerung bzw. das Unvermögen, zwischen instrumenteller und kritischer Vernunft zu unterscheiden, führt im postmodernen Denken zur Tabuisierung, ja Verteufelung des Denkens von Zusammenhängen, der Aufschlüsselung des Verhältnisses von Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem sowie der Vermittlung von Analyse und Synthese. Der erklärte Feind des postmodernistischen Beliebigkeitsdogmas ist somit das begreifende Erkennen als begriffliche Analyse der Entstehungsursachen, Entwicklungszusammenhänge und konstitutiven Beschaffenheitsmerkmale von Realitätsstrukturen. Nicht etwa nur die fortschrittsdeterministischen Zukunftsentwürfe, sondern alle nichtsingulären theoretischen Erkenntnisabsichten, zumal in Verbindung mit einem kritisch-emanzipatorischen Interesse, werden in das «Schmähbild» der «Großen Erzählungen» hineingezogen und entsprechend abgewehrt.

3. Die Kehrseite des postmodernen «Affekts gegen das Allgemeine» bildet die *Fetischisierung des Einzelnen und der damit korrespondierende Kult der Differenz*. Die als «methodischer Individualismus» zum Prinzip erhobene «Zerschneidung» der Interdependenz von Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem verengt den Erkenntnisprozeß a priori auf die Erfassung des unvermittelt Singulären, das nur noch in seiner isolierten Einzigartigkeit betrachtet werden darf, würde doch bereits die Einnahme eines vergleichenden, kategorial-methodisch unterlegten Analyseblickwinkels sofort den Verdacht «totalitärer Vergewaltigung» nach sich ziehen. Damit wird einer verzerrten Ontologie Vorschub geleistet, in der nur noch das lediglich singulär beschreib-, aber nicht mehr hinterfragbare «Unvergleichlich-Heterogene» existiert. Zutreffend hat Werner Seppmann darauf hingewiesen, daß dieses singularistische Vorurteil nicht nur eine erkenntnistheoretische Involution markiert, sondern «einen unmittelbar legitimatorischen ‹Gebrauchswert› bei der Verschleierung der Ursachen sozialer Krisenprozesse (besitzt), sowohl auf der Mikro- als auch auf der Makroebene: Wenn ein Ereignis nur noch ‹in seiner einschneidenden Einzigartigkeit› betrachtet werden soll, wird systematisch der Blick von den Ursachen – beispielsweise von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit –, aber auch von den Gründen globaler Katastrophen- und Ungleichheitsentwicklung abgelenkt».[42]

Die Behauptung der Inkommensurabilität und damit letztendlich unantastbaren Fundamentalität der «Differenz» eskamotiert nicht

nur die progressiv-kritische Bedeutung von Vergleichs- und Bewertungsmaßstäben (z. B. im Sinne des Marxschen kategorischen Imperativs), sondern immunisiert herrschaftsförmige, auf Herrschaftserhalt bzw. Herrschaftseroberung bedachte Partikularitäten (Bewegungen, Parteien, Nationen, Ethnien, Religionen etc.) gegen in Frage stellende und wertende Kritik. Auf diese Weise fungiert das postmoderne Denken als «methodologischer» Verharmloser und tendenzieller Apologet reaktionärer/fundamentalistischer Gegenwartsbewegungen.[43]

4. Der «Affekt gegen das Allgemeine», die Dämonisierung des Zusammenhangsdenkens sowie die Verabsolutierung des Einzelnen und der «Differenz» läßt als kognitiven Modus nur noch die *Haltung der unreflektiert-undistanzierten Unmittelbarkeit* zu. Damit wird das subalterne Alltagsbewußtsein, dem die gesamtgesellschaftliche Vermitteltheit der individuellen Existenz entgeht (Holzkamp), diskurstheoretisch vordergründig überhöht, tatsächlich aber in seiner subordiniert-entfremdeten Position und Gestalt befestigt. Mit dieser unkritisch-affirmativen Verdoppelung des unmittelbarkeitsfixierten Alltagsbewußtseins als kognitiver Regulierungsform systemangepaßter (und damit begriffsloser) Lebenstätigkeit ratifiziert das postmoderne Denken den herrschenden Zustand der spätkapitalistischen Entfremdung. Das gegenüber dem kritisch-analytischen ‹Ganzheitsdenken› verhängte Verdikt sowie der generelle erkenntnistheoretische Destruktivismus läßt als Alternative nur noch die euphemistische Stilisierung der weit verbreiteten spätkapitalistischen Orientierungslosigkeit zu: «In der Tat geht es nicht darum, Irrtümer zu entlarven und aufzulösen, sondern sie als eigentliche Quelle des Reichtums zu sehen, der uns ausmacht und der Welt Interesse, Farbe und Sein verleiht» (G. Vattimo).[44]

Unfähig, die kapitalistische Selbstnegation der Moderne als Ursache für die Nichteinlösung der aufklärerischen Versprechen zu erkennen, verdunkelt das postmoderne Denken die vielfältig aufscheinenden Aporien der ‹Spätmoderne› und deutet die gesellschaftliche Widerspruchserfahrung in die Gnade eines Abenteuers um. «Angeblich fröhliche Vielfalt ersetzt die Ambivalenzen realer Zersplitterung, das Spiel ersetzt das Bewußtsein mangelnden Einflusses, die Lust an der Katastrophe die Angst vor ihr. Da wird dann der fragmentierten Welterfahrung nicht mehr zur Repräsentation verholfen – sie wird distanzlos perpetuiert. Die Postmoderne ent-

lastet so vom Leiden an Gesellschaft, ohne deren Strukturen analytisch in Frage zu stellen».[45]

Die als «Paradigmenwechsel» stilisierte Regression, die das postmoderne Denken in seiner epistemischen Gestalt ausdrückt, basiert inhaltlich auf einem «Zurück von Marx[46] zu Nietzsche». Diese substanzielle Adaption Nietzsches zeigt sich in allen wesentlichen Konstituenten des postmodernen Denkens: In der pauschalen Diffamierung der Aufklärung ebenso wie in der Verdammung des Fortschrittsbegriffs, in der nihilistischen Dekonstruktion des Wahrheitsproblems ebenso wie in einem bodenlosen ethischen Relativismus, in der Irrationalisierung des Geschichtsprozesses ebenso wie in der Übernahme eines solipsistischen Freiheitsbegriffs.[47] So bewaffnet, wirkt das postmoderne Denken zugleich a) als Destruktivkraft gegenüber kritisch-emanzipatorischen Wissenschaftsansätzen und Theorieentwürfen, b) als ästhetisierende Verharmlosungs- und Verdunkelungsinstanz gegenüber antihumanistischen («neobarbarischen») Ideen und Bewegungen sowie c) als Affirmator der neoliberalen Krisengesellschaft und der in ihr forcierten ‹egomanischen› Subjektivität.

Seine ideologische Funktionalität besitzt das postmoderne Denken als Legitimationsfolie des neuen, neoliberalen Typus des käuflichen Dienstleistungsintellektuellen, für den die «traditionelle» Orientierung an Wahrheit und Weltverbesserung im Allgemeininteresse dysfunktional geworden ist. An die Stelle der Wahrheitsorientierung tritt hier die marktwirtschaftliche Orientierung am Interesse des kaufkräftigen Kunden von Beratungs-, Begutachtungs-, Therapie- und sonstigen intellektuellen Dienstleistungen. Für diese kapitalistisch-marktwirtschaftliche Penetration gerade auch des geisteswissenschaftlichen Sektors wirkt das postmodernen Denken wie eine geistige Gleitcreme; es befördert und «rationalisiert» die entskrupelnde Transformation von einer ehemals kritisch-humanistisch ausgerichteten Wissenschaftsausbildung zur Produktion von mietbaren Knechten und Mägden, «deren wissenschaftliche Erkenntnis parteilich verzerrt ist und als Ware gehandelt zur Stützung der Marktanteile der jeweiligen Auftraggeber mißbraucht wird».[48] Unter diesen Bedingungen der neoliberalen Wissenschaftsformierung werden an Aufklärung interessierte, von kritischer Vernunft geleitete, gesellschaftliche Mißstände aufdeckende und auf praktisch-kritische Veränderung abzielende The-

orien und Konzepte per se als kontraproduktiv mißachtet und diskursiv ausgegrenzt, wobei der Postmodernismus das spezielle Geschäft der epistemischen Exkommunikation besorgt. «Eine wissenschaftliche Gesellschaft, in der nicht wissenschaftliche Ergebnisse, sondern die ‹richtige› Meinung zu haben für jeden einzelnen (akademischen Wissenschaftler, H.K.) zur Existenzfrage wird, kann sich keine wissenschaftliche Wahrheitsfindung mehr leisten».[49]

Fussnoten

1 Breuer, Ingeborg, Leusch, Peter, Mersch, Dieter: Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. Band 2: Frankreich/Italien. Hamburg 1996, S.12

2 Lyotard, Jean F.: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz 1986, S.122

3 Burger, Rudolf: Das Denken der Postmoderne. Würdigung einer Philosophie für Damen und Herren. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. (21) 1993, 4, S.461-470; hier: S.470

4 vgl. z.B. Rippel, Philipp: Souveränität und Revolte. Die Wiedererweckung Nietzsches und Heideggers in Frankreich. In: Peter Kemper (Hg.): ‹Postmoderne› oder Der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1988, S. 104-126.

5 Lyotard 1987, S.96f.; zit. nach Steigerwald, Robert: Abschied vom Materialismus? Materialismus und moderne Wissenschaft. Bonn 1994, S.297

6 Lang, Sabine: Ist die Postmoderne tot? Für Leo Löwenthal zum 90. Geburtstag. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. (19) 1991, 1, S.55-67; hier: S.59

7 Burger, a.a.O., S.467

8 Hauck, Gerhard: Zur Ideologiekritik der Postmoderne. In: Bay, Hansjörg, Hamann, Christof (Hg.): Ideologie nach ihrem Ende. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne. Opladen 1995, S.97-114; hier: S.112

9 Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. MEW Band 1. Berlin 1988. S.378-391; hier: S.385, Hervorhebung H.K.

10 Zutreffend hat Terry Eagleton (Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay. Stuttgart; Weimar 1997, S.161) darauf hingewiesen, daß die Differenzen nicht voll aufblühen können, «solange Männer und Frauen unter Formen der Ausbeutung leiden; und die wirksame Bekämpfung dieser Formen der Ausbeutung verlangt Ideen der Humanität, die notwendigerweise universal sind.»

11 zit. nach Schmid, Wilhelm: Die Geburt der Geschichte. Historizistische und offene Geschichte bei Foucault. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, (39) 1991, 4, S.366-375; hier S.374

12 Welsch, Wolfgang: Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjekts. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, (39) 1991, 4, S.347-365; hier: S.351
13 ebenda, S.357
14 Die subjektwissenschaftlich eigentlich spannende Frage ist doch, wie und wodurch das konkret-historisch bestimmte Subjekt die Fähigkeit erwirbt (und verliert), in unterschiedlichen (zunehmend komplexer werdenden) Tätigkeitssphären mit differenten Anforderungen kompetent zu handeln, ohne zu «zerfließen» und seinen selbstreflexiven Bezug einzubüßen. Der postmoderne Diskurs mit seiner apriorischen Dekonstruktionsdogmatik und seinem «Standpunkt außerhalb» ohne «wirkliche» subjektwissenschaftliche Begrifflichkeit kann dieser Fragestellung nicht nachgehen.
15 Welsch, a.a.O., S.361
16 Beyme, Klaus von: Feministische Theorie der Politik zwischen Moderne und Postmoderne. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. (19) 1991, 2, S.208-228; hier: S.224
17 Lang, a.a.O., S.64
18 Beyme, a.a.O., S.224
19 Kann man aber – unter Ausblendung der geistigen Prämissen des «Grunddiskurses» – im Stile eines «theoretischen Utilitarismus» einzelne Konzepte/Autoren dieser Denkrichtung zu einem kritisch-feministischen Entwurf «zusammenziehen»?
20 Weedon, Chris: Wissen und Erfahrung. Feministische Praxis und poststrukturalistische Theorie. Dortmund 1991, S.24
21 Althusser, Louis: Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S.91
22 Fuchs, Peter: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt am Main 1992, S.26
23 Weedon, a.a.O., S.117
24 Neuerdings ist der Nutzen der Tätigkeitstheorie für die Diskurstheorie erkannt worden. Siegfried Jäger (1993, S.136) hebt insbesondere zwei Aspekte hervor: (1) «Das genauere Verständnis der Struktur und der Bedingungen individueller Tätigkeit erlaubt eine exaktere Verortung der individuell-subjektiven Beteiligung im sozialen Diskurs, die in der primär auf der sozialen Ebene ansetzenden Diskurstheorie Foucaults meines Erachtens noch viel zu diffus geblieben ist. Wenn es die Menschen sind, die Geschichte machen – und damit auch die Diskurse –, dann erscheint es mir unabdingbar, dieses ‹Machen› und seine Voraussetzungen möglichst genau zu beleuchten.» (2) Gegenüber der unzureichenden Berücksichtigung der «subjektiven Verarbeitung» in der Foucaultschen Diskurstheorie akzentuiert Jäger die prinzipielle Unterscheidung von subjektivem Sinn und objektiver Bedeutung. «Sie markiert den Unterschied zwischen individueller Verstrickung in den sozialen Diskurs und subjektiver Verarbeitung dieser Verstrickung.» (Hervorhebung H.K.)
25 Weedon, a.a.O., S.125
26 ebd., S.136, Hervorhebung H.K.

27 ebd., S.123
28 vgl. Krauss, Hartmut: Das umkämpfte Subjekt. Widerspruchsverarbeitung im «modernen» Kapitalismus, Berlin 1996
29 Weedon, a.a.O., S.160
30 N. Hartsock 1990; zit. nach Steiner-Khamsi, Gita: Multikulturelle Bildungspolitik in der Postmoderne. Opladen 1992, S. 88f.
31 Bauman, Zygmunt: Ansichten der Postmoderne, Hamburg, Berlin 1995, S.59f.
32 «Die kapitalistischen Werte in Frage zu stellen, verursacht nur wenig Aufruhr, weil die kapitalistische Herrschaft von der Akzeptanz ihrer Werte nicht abhängig ist» (Baumann 1995, S.130).
33 Der Begriff «l'ennui» stammt aus dem Französischen und bedeutet verkürzt gefaßt so viel wie ‹Lebensekel›. In näherer Betrachtung bezeichnet er jenen psychischen Zustand, der aus dem Gefühl lähmender Gleichgültigkeit angesichts einer als ausweglos empfundenen (entprivilegierten/marginalisierten und dadurch «sinnlos» gewordenen) Lebenslage hervorgeht und somit emotional ‹Lebensunlust› bzw. ‹Lebensüberdruß› ausdrückt. In seiner Eigenschaft als sozialexistenzielle Erlebnisform kann er auch als subjektiver Nährboden künstlerischen Schaffens wirken und wird deshalb als Triebkraft der ästhetischen Moderne angesehen. «Der ennui moderne», so Peter Bürger (Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes. Frankfurt am Main 1998, S.139), «– das ist der Blick des bürgerlich-antibürgerlichen Außenseiters, den sein Haß auf die moderne Welt dazu drängt, eine vormoderne Welt zum imaginären Ort zu machen, von dem aus er die moderne verwerfen kann».
34 Negt, Oskar: Rückruf aus der Postmoderne – Rorty und die Linke. Oskar Negt im Gespräch mit Jan Rehmann. In: Das Argument 220, 39. Jahrg., Heft 3, Berlin und Hamburg 1997, S. 315-325, hier: S.317
35 ebd.
36 vgl. Taylor, Charles: Die Unvollkommenheit der Moderne. In: Axel Honneth (Hg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt am Main 1994, S.73-106.
37 Sennett, Richard: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin 1998, S.25
38 «Diese Merkmale der Industriegesellschaft – die sinnlose und abhängige Arbeit; der gedankenlose Verzicht auf Kontrolle; vor allem die Fetischisierung von Waren – all das stellt unser Selbstbild als moderne Menschen in Frage, die ihre Ziele aus sich selbst heraus bestimmen und die Dinge beherrschen, anstatt von ihnen beherrscht zu werden. In dem Maße, wie diese negativen Merkmale unser Selbstverständnis beeinflussen, empfinden wir unweigerlich einen Vertrauensschwund und ein Unbehagen, und es stellt sich der Verdacht ein, daß das Gefühl von Effizienz, auf das wir unser von der modernen Identität geprägtes Selbstbild gründen, eine Täuschung ist» Taylor a.a.O., S.97.
39 Sennett a.a.O., S.182
40 Galperin 1980, S.214
41 Schmidt-Salomon, Michael: Erkenntnis aus Engagement. Grundle-

gung zu einer Theorie der Neomoderne. Eine Studie zur (Re-) Konstruktion von Pädagogik, Wissenschaft und Humanismus. Aschaffenburg 1999, S.347

42 Seppmann, Werner: Das Ende der Gesellschaftskritik? Die ‹Postmoderne› als Ideologie und Realität. Köln 2000, S.47

43 In der Sicht Bassam Tibis dient die Kritik am Projekt der Moderne primär dazu, «die Revitalisierung des Religiösen zu rechtfertigen. Die Religionskritik der Aufklärung setzte kognitive Potentiale frei; diese gilt es nun zu bändigen und die Sicherheit des Glaubens bei der Welt- und Selbstdeutung wieder herzustellen. Die Leistung der kulturellen Moderne, den Glauben an das Absolute reflexiv zu machen und das religiöse Leben in eine Verkörperung des Prinzips der Subjektivität umzuwandeln, wird gegenwärtig von Vertretern der Postmoderne in Frage gestellt. Einer unter ihnen, Peter Koslowski, versteht die Postmoderne als eine Überwindung der ‹Schranke totalisierender ...Vernunftherrschaft›, um den Weg für die Wiederherstellung der ‹messianische(n) Hoffnung auf das Absolute› zu ebnen» (Tibi, Bassam: Die Krise des modernen Islams, Frankfurt am Main 1991, S.206).

44 Zit. n. Seppmann, a.a.O., S.51

45 Lang a.a.O., S.63

46 Gemeint ist gerade auch im Kontext des postmodernen Denkens nicht der «authentische», bei aller Genialität unvollständige, partiell aussagewidersprüchliche und partiell irrtümliche ‹Marx› als tiefschürfender Analytiker der dialektischen Schattenseite der ‹Moderne›, sondern der stalinistisch bzw. parteikommunistisch verfälschte ‹Marx›, dem die Glucksmann, Lyotard, Foucault etc. vormals selbst opferten.

47 Kennzeichnend für Nietzsche ist, wie Axel Honneth (Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Frankfurt am Main 1995, S.16) ausführt, «daß er den menschlichen Lebensvollzug von jeder Bindung an eine übergreifende Zweckvorgabe abkoppelt und in der bloßen Steigerung seiner Möglichkeiten dessen eigentlichen Sinn ausmacht... Ein solches ästhetisches Modell der menschlichen Freiheit ist es, das in der einen oder anderen Weise allen Versionen einer Theorie der ‹Postmoderne› zugrunde liegt... Menschliche Subjekte werden darin als Wesen vorgestellt, deren Freiheitsmöglichkeiten sich dort am ehesten verwirklicht finden, wo sie unabhängig von allen normativen Erwartungen und Bindungen zur kreativen Hervorbringung immer neuer Selbstbilder in der Lage sind. Das Maß der Freiheit, zu dem der einzelne im experimentellen Sich-selber-Schaffen gelangen kann, bemißt sich daher an dem Abstand, zu dem er gegenüber dem kulturellen Wertehorizont seiner Zeit zu gelangen vermag.» Nietzsches Entskrupelung des Herrenmenschen («die blonde Bestie») wird so «zeitgemäß» zur postmodernen Faszination der Amoralität des neoliberalen «Yuppietums» sublimiert.

48 Schmidt-Salomon, a.a.O., S.349

49 Müller-Mohnssen, zit. n. Schmidt-Salomon, a.a.O., S.352

Morus Markard

Von der abstrakten Negation zur konkreten Bejahung. Postmoderne Gedankenarbeit als Entpolitisierung von Psychologiekritik

1. Kritik an der Funktion der problematischen Wissenschaft in der Studentenbewegung

Mein akademischer Lehrer Klaus Holzkamp – erst Experimentalpsychologe und konstruktivistischer Wissenschaftstheoretiker, später Marxist und wichtigster Begründer der Kritischen Psychologie – hat sein ambivalentes Verhältnis zu seinem Fach dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er die Psychologie als «*durch und durch problematische Wissenschaft*» (1983 a, 164) charakterisierte, weil sie mit dem für sie spezifischen Blick auf das Individuum immer wieder theoretisch dessen Gesellschaftlichkeit verfehle bzw. gesellschaftlichen Erwartungen an die individualwissenschaftliche Durchsetzung von Anpassung, Normierung und kapitalistischer Verwertung unzureichend (argumentativen) Widerstand entgegensetze, dazu diene, die Menschen in die kapitalistische Gesellschaft einzupassen, also Herrschaftsfunktion erfülle – ein Umstand, der sich auch in der permanent krisenhaften Entwicklung des Faches und dem für es spezifischen Theorie-Praxis-Bruch niederschlage.

Die Herrschaftsfunktion der Psychologie war es denn auch, die unter durchaus verschiedenen theoretischen Voraussetzungen und mit unterschiedlichen theoretischen Konsequenzen den Ausgangspunkt der fachbezogenen Wissenschaftskritik der Studentenbewegung markierte, welche einen der Ursprünge der Kritischen Psychologie darstellt. Diese Kritik richtete sich gegen den *Einbezug der Psychologie in gesellschaftliche Repressions-, Selektions- und Befriedungsstrategien* und resultierte in *einer* Variante, wie sie auf einem «Kongreß kritischer und oppositioneller Psychologen» 1968 artikuliert wurde, in einer pauschalen Absage an emanzipatorische Möglichkeiten der Psychologie (in jedwedem gesellschaftlichen System) überhaupt: «*Die Psychologie war und ist immer ein Instrument der Herr-*

schenden. Sie ist folglich *nur als Wissen über das Herrschaftssystem brauchbar*. Die konkrete Alternative zum Traum von der Umfunktionierung der Psychologie zum Instrument des Klassenkampfes ist ihre Zerschlagung.» (Durchaus erfrischend, angesichts des Umstands, daß heute schon die bloße *Frage* nach *Widersprüchen* psychologischer Praxis vom Psycho-Boom übertönt wird.)

Ähnlich resümiert noch 1988 Grubitzsch, einer der Gründer der Zeitschrift «Psychologie & Gesellschaftskritik», deren Linie:

Es sei in dieser Zeitschrift «nie» darum gegangen, «die Analyse menschlichen Verhaltens und Bewußtseins in der Absicht zu betreiben, eine bessere Psychologie zu produzieren, sondern die Bedingungen und damit das Verhalten selbst als gesellschaftlich konstituiert aufzuzeigen. Bedingungen aufzuzeigen, die das menschliche Subjekt zerstören, und zu benennen, welchen Anteil die Psychologie als Wissenschaft daran hat. Die Kritik der Bedingungen schließt die Subversion dieser gesellschaftlichen Verhältnisse ebenso ein wie die Kennzeichnung der Orte ihrer Transformation. Eine bessere Psychologie zu entwickeln, die im Interesse der Menschen unter den gegebenen kapitalistischen Verhältnissen nutzbar ist, hieße den Teufel mit dem Beelzebub austreiben zu wollen. Es geht darum, die Psychologie als Instrument des Krisenmanagements einmal überflüssig zu machen. Daneben geht es auch darum, hier und jetzt den Finger auf jene sozialen Problemfelder und gesellschaftlichen Bruchstellen zu legen, für deren radikale Durchdringung neben gesellschaftsanalytischen auch psychologische Kategorien unabdingbar sind» (113).

Die in den Zitaten angeprangerte *praktische* Funktion der Psychologie läßt sich gedanklich ohne weiteres (das heißt: unter Verzicht auf historisch-systematische Vermittlungsschritte) mit dem nomothetisch, experimentell-statistisch orientierten *mainstream* der akademischen (Grundlagen-) Psychologie in Verbindung bringen, *mainstream* verstanden als jene institutionell dominierende Ausrichtung der Psychologie, für die sich die Behauptung ihrer Wissenschaftlichkeit im wesentlichen aus ihren quantitativ orientierten Methodenvorstellungen speist. (Dies bedeutet nicht, daß in der Psychologie nur oder auch nur mehrheitlich Experimente durchgeführt werden, wohl aber, daß diese Methodenvorstellung eine Art Maßstab, die «Leitwährung» [Markard 1991, 7], bildet, an dem alles in der Forschung vonstatten Gehende zu messen ist [vgl. aus der Innensicht dieser Orientierung: Rehm & Strack 1994, 508].)

Im Experiment geht es bekanntlich darum, unter der Kontrolle der Versuchsleiter die Wirkung der von diesen hergestellten Bedingungen auf Erleben und Verhalten der Versuchspersonen zu erfassen. Was man damit – günstigstenfalls – erfassen kann, ist, wie Menschen sich unter fremdgesetzten, von ihnen grundsätzlich unbeeinflußbaren Bedingungen verhalten. Die experimentelle Anordnung ist somit die methodisch konsequenteste Realisierung der viel weiter verbreiteten Fragestellung, unter welchen Bedingungen sich Menschen so und so verhalten. Bei dieser Fragestellung ist faktisch ausgeblendet, daß Menschen nicht nur unter Bedingungen leben, sondern sie auch schaffen. Deswegen läßt sich diese Fragestellung unter eine «kontrollwissenschaftliche» Auffassung von Psychologie subsumieren.

Dieser *methodologische* Befund findet sich *inhaltlich* verblüffend *direkt* in der frühen sozialpsychologischen Konzeptbildung wieder – im Konzept der *social control* (soziale Kontrolle / Steuerung) nämlich. Ausgangspunkt für dieses Konzept waren um die Jahrhundertwende eine Soziologie, in der Menschen als Subjekte keinen Platz hatten, und eine Psychologie, die sich auf den formalen Aufbau des Bewußtsein konzentrierte und den gesellschaftlich-sozialen Bezügen der Menschen sozusagen den Rücken kehrte. Außerwissenschaftlich, gesellschaftlich also, hatte sich aber eine Situation herausgebildet, in der es zu massiven sozialen Spannungen und zu Ansätzen einer Arbeiterbewegung kam (die Bedeutung, die der der 1. Mai heute hat, geht ja auf eine Demonstration in Chicago 1886 zurück, während derer mehrere Menschen erschossen wurden). Auf der Tagesordnung standen – um aus der Sicht der Herrschenden Schlimmeres zu verhüten – Reformen, also gesellschaftliche Veränderungen, die die Proteste würden abfangen können, ohne daß es zu gravierenden gesellschaftlichen Veränderungen gekommen wäre. Es war also der Gedanke der Reform(ierbarkeit) der bürgerlichen Gesellschaft, der mit deren wachsenden Widersprüchen zur sozialwissenschaftlichen Formulierung drängte. (In diesem Zusammenhang konnte Martindale [1960] auch die Entwicklung der Soziologie als konservative Antwort auf den Sozialismus als Bewegung charakterisieren.) *Social control* gehört zum Ensemble der Begriffe zur theoretischen Begründung flexibler Optimierung bürgerlicher Herrschaft bei dauernden gesellschaftlichen Wandlungsprozessen (vgl. Eagletons [1997, 66] Kritik an der Reduktion von Geschichte auf bloßen «Wandel»). Die «massenpsychologisch» und

verächtlich so genannte «Masse» (der Bevölkerung) ist dabei nicht als *Subjekt* der Kontrolle vorgesehen, also der (kollektiven) Bestimmung über die eigenen Lebensverhältnisse; gedacht ist an die «Masse» vielmehr als *Objekt* von Kontrolle, als ein Objekt, dessen Befindlichkeit nur insofern ernst genommen wurde, als diese ins Herrschaftskalkül einbezogen wurde – zum Beispiel über sog. *Meinungs*umfragen. In diesem Sinne gehörte das heute nach wie vor verbreitete sozialwissenschaftliche Konzept der «Einstellung» (*attitude*) schon zum frühen Arsenal der Sozialwissenschaften. Es entsprach (und entspricht) dem damals entstandenen Interesse, die «Massen» zwar in die Regelung öffentlicher Angelegenheiten einzubeziehen, ihnen aber gleichzeitig die Kompetenz dazu faktisch abzusprechen. Die – *prae-postmoderne* (!) – sachentbundene Vielfalt des bloßen einflußlosen Meinens korrespondiert mit der Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Status quo. Insofern gehört der sozialpsychologische Einstellungsbegriff ebenso zum ideologischen Ensemble der demokratieförmigen Absicherung von Herrschaft, wie er Gegenstand kritischer Forschung werden muß (vgl. Markard 1984).

2. Aufweichung der Funktionskritik unter dem Druck nicht enden wollender kapitalistischer Verhältnisse

Die fundamentale Psychologiekritik der Studentenbewegung hatte genug systematisches und historisches Material, um sich theoretisch legitimieren zu können. Zehn Jahre nach dem oben zitierten Rückblick auf die Zeitschrift «Psychologie & Gesellschaftskritik» lesen wir allerdings – wieder in einem Resümee eines Redakteurs eben dieser Zeitschrift (Mattes 1998, 38) –, daß sich die Gemeinsamkeit stiftenden *gesellschaftstheoretischen* Verbindlichkeiten der in dieser Zeitschrift repräsentierten Arbeitsrichtungen verloren hätten: «Der Bezug auf Gesellschaft als fundamentale Relation ging ... verloren. Eine marxistische Gesellschaftswissenschaft als unifizierende Grundlage war nicht mehr tauglich.» «Unter mehr und mehr poststrukturalistischem und diskursanalytischem Einfluß» wurden i.w.S. marxistische und kritisch-theoretische Konzepte verabschiedet (ein Umstand, der es gestattet, nun locker an einer Verbesserung statt Überwindung der Psychologie mitwirken zu können). Ein Editorial von 1996 (H. 3, S. 2) hatte dies angekündigt: «Mit diesem Heft ... wollen wir nicht einfach in die Kerbe gewohnter

kulturpessimistischer, entfremdungstheoretischer oder generell kapitalismuskritischer Klagen einschlagen. ... Psychologie & Gesellschaftskritik will seinen LeserInnen nicht eine Verlängerung dieses (an Technikfragen exemplifizierten, M.M.) Diskurses zumuten, sondern eine vielleicht zukünftig psychologisch (das ist für uns auch psychologiekritisch) relevante Thematik (‹Technik und Erotik›, M.M.) eröffnen.»

Die erstaunliche Reihung von Kulturpessimismus mit Entfremdungstheorie und Kapitalismuskritik macht vielleicht nachvollziehbar, wieso nunmehr Kapitalismuskritik nur noch als Lamento («Klage») verstanden wird und einschlägige Diskussionen (und weniger die kapitalistischen Zustände) als «Zumutung» erscheinen (wir werden noch sehen, welche wundervollen Möglichkeiten der postmoderne Kapitalismus den Menschen bietet). Ich will auch nicht leugnen, dass bestimmte «Diskurse» eine Zumutung sind, wohl aber problematisieren, dass der Verweis darauf in einen Zusammenhang gestellt ist, der mit der Zumutung, die der «Diskurs» ggf. bedeutet, das eigentliche Thema diskreditiert – wird doch psychologische Relevanz von («pessimistischer») Kapitalismuskritik *getrennt* gedacht.

In dem Maße, in dem Kritik, weil sie weniger Resonanz findet, nicht mehr kommod ist, wird mit dem Aufgeben von Kritik auch deren Begriff verwässert. So bestimmt einer der Helden der postmodernen Aufklärung über die Obsoletheit psychologischer Funktionskritik, Teo, seinen persönlichen Eindruck vom «Ausdruck kritisch» in der Zeitschrift «Psychologie & Gesellschaftskritik» 1998 folgendermaßen: «Der Ausdruck kritisch bedeutet für mich eine Haltung, die den eigenen Kontext historisch und theoretisch durchdenkt.» (1998, 7) Wenn man diesen *Satz* durchdenkt, wird man zu dem Ergebnis kommen, daß auch der Gesichtsrevisionist Ernst Nolte kritischer Wissenschaftler ist – allgemein: der Kritikbegriff also zu jener hohlen Phrase verkommt, die mit der formalen Gleichsetzung von Kritik und Gegenstand harmoniert. Teo nun schickt zwecks seiner Erledigung der Funktionskritik der Psychologie «viele Studenten» vor, die «kein kritisches Wissen mehr erwerben, sondern sich Technologien aneignen wollen, die anwendbar sind». Dagegen helfe nicht das «Verzweiflungsargument», «daß Studentinnen (eigentlich mit großem «I», M.M.?) selbstverständlich Technologien lernen wollen, da sie (gemeint ist wohl: diese, also die ‹Technologien›, M.M.) innerhalb des Kapitalismus funktional sind.

Es hilft nicht, sich darauf auszureden, daß traditionelle Psychologie gedeiht, da der Kapitalismus blüht und Psychologie Teil der kapitalistischen Ideologie ist.» (a.a.O., 21)

Wenn es zutrifft, daß «unsere» Gesellschaft nach wie vor als kapitalistische zu charakterisieren ist, und der Psychologie bzw. den psychologisch Arbeitenden darin widersprüchliche Funktionen zukommen: Wieso redet man sich dann heraus, wenn man unmittelbare *Erwartungen* von Studierenden an die Problemlosigkeit der Psychologie *problematisiert*, sie *kritisiert*? Wieso redet man sich heraus, wenn man Praxisforschung entwickelt, um die Widersprüche psychologischer Praxis empirisch und theoretisch aufzuschlüsseln (vgl. dazu: Markard & Ausbildungsprojekt Subjektwissenschaftliche Berufspraxis, 2000)? Redet sich nicht eher heraus, wer all dies vom Halse haben will?

Studierende, die psychologische Techniken («Technologien») lernen wollen, können das doch wirklich überall. Es ist kein *Manko* Kritischer Psychologie, daß sie keine «unmittelbaren Technologien» zum Umgang mit Klienten entwickelt hat, sondern *Konsequenz* ihrer subjektwissenschaftlichen Herangehensweise. Warum sollten kritische Psychologen das Heer der Anbieter von Psycho-Techniken vergrößern? «Wozu noch kritische akademische Psychologie?», fragt Teo sich und seine Leserinnen und Leser (a.a.O., 21). Ja, wozu noch, wenn nicht dazu, (in kritisch-psychologischer Praxisforschung theoretisch und empirisch ermittelte) Widersprüche psychologischer Praxis zu analysieren? Oder sollten kritische PsychologInnen die «Händlerqualitäten» jenes Wissenschaftler- und Praktikertyps entwickeln, der die ganze Welt als Markt auffaßt, sich jeder Nachfrage andient, der sich «unentbehrlich» macht durch «Kenntnis aller Kanäle und Abzugslöcher der Macht», der ihre «geheimsten Urteilssprüche» errät und von deren «behender Kommunikation» lebt (Adorno 1993, 18f)?

Die Kritik überkommener Psychologie wird nicht einfach dadurch überflüssig oder überholt, daß letztere institutionell dominiert. *Ganz im Gegenteil.* Teos Einschätzung, traditionelle Psychologie sei von kritischen Psychologien «zu Tode argumentiert» worden, kann ich durchaus folgen, allerdings folgere ich daraus nicht, daß sie dann auch institutionell zu Grabe getragen werden könnte, weil ich – eben kein Konstruktionist – Text und Welt, Wort und Tat auseinanderhalte, um es salopp zu formulieren. Wenn es zutrifft, daß «der Kapitalismus blüht» (Teo, 21), dann ist es mir

unbegreiflich, wieso die in den kritischen Psychologien – durchaus mit unterschiedlichen Akzenten – entwickelte Funktionskritik der Psychologie überholt sein soll. Sie zu *negieren*, sehe ich zwei Gründe: Entweder sind diese Kritiken und Problematisierungen – allesamt (!) – falsch, was inhaltlich zu zeigen wäre, oder sie sind angesichts der Blüte des Kapitalismus nur noch lästig – Jugendsünden (an anderer Stelle habe ich mich mit diesen Problemen ausführlicher auseinander gesetzt, vgl. Markard 1999, 2000).

Es zeigt sich: Die Gleichsetzung von Gegenstand und Kritik ist in Wirklichkeit die Abschaffung der Kritik und die Akzeptanz des Gegenstandes. Die Kritik hat sich auf den *mainstream* zubewegt, wie man mittlerweile auch der Tagespresse, bspw. in Berlin, entnehmen kann. Selbst der konservative «Tagesspiegel» wunderte sich 1998 in seinem Bericht über den Kongreß der akademisch offiziösen «Deutschen Gesellschaft für Psychologie», daß dort sogar in einer Veranstaltung zu Arbeits- und Organisationspsychologie das Wort «Macht» nicht gefallen sei. Dieselbe Zeitung schreibt über den 1999er Kongreß der «Neuen Gesellschaft für Psychologie», einer kritisch gemeinten Gegengründung zur Gesellschaft für Psychologie: «Ihre (der Psychologen, M.M.) Rolle in der Gesellschaft ist ihnen entglitten, seit die Psychologie als zentrale Hilfswissenschaft der Kapitalismuskritik mit dem Sieg des Kapitalismus unangenehm zu riechen begann... Dennoch scheint gerade der schlechte Ruf gewisse Selbstheilungskräfte zu stimulieren: Der viertägige Kongreß ... geriet zu einer überwiegend heiteren, von Dogmen weitgehend unbelasteten Bestandsaufnahme zwischen Theorie und Praxis. US-Präsident Bill Clinton, beispielsweise, scheint die Interpretationslust der Fachleute gegenwärtig stärker zu inspirieren als die verschiedenen sozialen Fragen zusammengenommen.» Bill mit Monica, Monica (Sie erinnern sich?) gegen Hillary, alle drei im Clinch (was ist mit Bills & Hillarys Tochter?) – in der Konzentration auf diese Fragen bestätigen diese Psychologen Eagletons Befund *postmoderner* Themenverschiebung (1997, 33): «In den frühen Siebzigern haben Kulturtheoretiker über Sozialismus, Zeichen und Sexualität diskutiert; in den späten Siebzigern und den frühen Achtzigern stritten sie über den Vorrang von Zeichen und Sexualität; in den später Achtzigern diskutierten sie über Sexualität. Dies war offensichtlich kein bloßer Politikersatz, da Sprache und Sexualität durch und durch politisch sind; es erwies sich aber als nützliche Methode, um über bestimmte klassische Fragen hinauszuge-

langen, wie etwa die Frage, weshalb die meisten Menschen nicht genug zu essen haben; dies führte schließlich dazu, daß Fragen wie diese so gut wie vollkommen von der Tagesordnung verdrängt wurden.»

Die Angst, die hinter dem Rückzug der Kritik steht, ist wohl die vor gesellschaftlicher Isolation. So heißt es bei Mattes (1998, 30): «Die systematische Verbindung von kritischer Psychologie und Gesellschaftskritik stellt eine lokale und temporäre Besonderheit dar, was, obschon zu Zeiten gut begründet, die deutschsprachige kritische Psychologie gegenüber anderen relevanten Diskursen mit kritischem Potential (= postmodernen Diskursen, M.M.) isoliert hat.» «Zu Zeiten» gut begründet, heutzutage isolierend: ein «Diskurs»-Wechsel von Erkenntnis zu Funktion – oder: retrospektive Kritik als soziale Anpassung –, die abstrakte Gegenposition zu Adornos (1993, 22) Einlassung: «Für den Intellektuellen ist unverbrüchliche Einsamkeit die einzige Gestalt, in der er Solidarität noch etwa zu bewähren vermag.»

«Zu Zeiten» konnte sich die Entwicklung kritisch-psychologischen Denkens als Teil einer lebendigen marxistischen Diskussion verstehen, sozusagen auch auf deren Wellen mitreiten. Heute steht dieses Denken vor dem Problem, daß einerseits mit dem Ausbrennen des realsozialistischen Systems grundsätzliche Diskussionen über Relevanz bzw. Aktualität «des» Marxismus vollends unvermeidlich wurden, andererseits sich aber für den Marxismus – wenn man ihn mit Jameson (1996, 175) als Wissenschaft von den Widersprüchen des Kapitalismus faßt – sein Gegenstand in der Tat «globalisiert» hat. Marxistische Diskussionen sind für kritisch-psychologisches Denken aber wesentlich, weil Konzepte wie «Emanzipation» und «subjektive Handlungsfähigkeit», mit denen der widersprüchliche Zusammenhang von gesellschaftlicher und individueller Reproduktion psychologisch begreifbar werden soll, ohne Bezug auf *aktuelle,* immer wieder zu aktualisierende gesellschaftstheoretische Reflexionen abstrakt werden müssen. Gerade die Psychologie in ihrer Eigenschaft als Sprachrohr wie Stichwortgeberin der «sog. öffentlichen Meinung» ist sehr empfänglich dafür, psychologisierende Ausblendungen gesellschaftlicher Widersprüche zu wissenschaftlichen Konzepten zu formen. Entsprechend können wir – im Zeichen auf akademische Reputierlichkeit setzender qualitativer, postmoderner, subjektbezogener Ansätze – die Einladung zur systematischen Entpolitisierung der Kritik des psy-

chologischen *mainstream* beobachten – allemal das Einverständnis, Marx als toten Hund zu betrachten.

3. Einheit von Psychologie- und Gesellschaftskritik als Konsequenz Kritischer Psychologie als marxistischer Subjektwissenschaft

Mit der «Erledigung» psychologischer Funktionskritik soll ein Problem gelöst werden, das Holzkamp als *unlösbar* bezeichnete. Schon die zur Kritischen Psychologie führende Psychologiekritik war, so Holzkamp in seiner «Grundlegung der Psychologie», «keine bloß ‹einzelwissenschaftliche› Angelegenheit, sondern hatte eine politische Stoßrichtung gegen *die* Psychologie als Anpassungs- und Herrschaftswissenschaft» (1983, 25, Hervorhebung von mir, M.M.). Deswegen sahen *und* sehen sich Kritische Psychologen vor der «in der bürgerlichen Gesellschaft strukturell niemals endgültig lösbaren Aufgabe, eine radikal gesellschaftskritische Position mit einer berufsqualifizierenden Ausbildung im üblichen Sinne ... zu verbinden». Sie sahen und sehen sich mit den «Forderungen der Studenten konfrontiert, sie auf eine radikal demokratische, fortschrittliche, und dennoch unter den gegebenen kapitalistischen Bedingungen ‹mögliche› (d.h. individuell existenzsichernde) Berufspraxis vorzubereiten.» (ebd.) All dies läßt sich allgemeiner als das *grundsätzliche* Problem formulieren, wie «eine radikal gesellschaftskritische Position» mit psychologischem Denken und Handeln zu verbinden sei.

Für die weitere Argumentation ist es nun erforderlich, die zentrale Differenz zwischen den bisher in ihrer Entwicklung von «zu Zeiten» bis heute beschriebenen Strömungen kritischer Psychologie und jener Kritischen Psychologie (die Schreibweise des «k»/«K» ist pragmatisches Unterscheidungsmerkmal) aufzuzeigen, die vor allem mit dem Werk Klaus Holzkamps in Verbindung gebracht wird und bloße Psychologiekritik in Richtung auf eine kritisch-emanzipatorische – in diesem Sinne ‹positive› – Psychologie-Konzeption überschritt (und deren Zeitschrift das seit 1978 existierende «Forum Kritische Psychologie» ist).

Die sachliche Notwendigkeit dazu mag man sich an einem bemerkenswerten Widerspruch in der oben zitierten Passage von Grubitzsch über die Linie der Zeitschrift «Psychologie und Gesellschaftskritik» verdeutlichen. Dort hieß es, statt «eine bessere Psy-

chologie zu produzieren», gehe es darum, «die Bedingungen und damit das Verhalten selbst als gesellschaftlich konstituiert aufzuzeigen» und «den Finger auf jene sozialen Problemfelder und gesellschaftlichen Bruchstellen zu legen, für deren radikale Durchdringung neben gesellschaftsanalytischen auch psychologische Kategorien unabdingbar sind». Die hier neben gesellschaftsanalytischen auch als «unabdingbar» zugestandenen *psychologischen* «Kategorien» sind nun schon insofern unvermeidlich, als die im Zitat enthaltenen Aussagen über das Verhältnis von Individuum / Subjekt und Gesellschaft genuin *psychologische* sind – sofern man sich auf die derzeitige disziplinäre Arbeitsteilung, auf die ja eindeutig rekurriert wird, einläßt. Die zitierte Passage enthält damit den Widerspruch, daß die – impliziten – psychologischen Vorstellungen, wollen sie nicht selber dem Psychologie-Verdikt unterliegen, das sie mit begründen, «bessere» psychologische Vorstellungen sein müssen. Dann stellt sich aber die Frage, wie diese besseren psychologischen Vorstellungen, in deren Lichte dann auch die vorfindlichen psychologischen Konzepte in ihrer fachlichen Begrenztheit und bürgerlichen Funktionalität aufzuweisen wären, zu gewinnen sind. Dies ist die Frage, vor die sich die Kritische Psychologie immer deutlicher gestellt sah.

Sie war sich der mit der Beantwortung dieser Frage verbundenen Probleme durchaus bewußt, eben unter Bezug auf das erwähnte problematische Verhältnis von Kritik *in* der und Kritik *an* der Psychologie, unter Bezug auf die anfangs genannte Ambivalenz im Verhältnis zur Disziplin «Psychologie». In der Einleitung von Holzkamps «Grundlegung der Psychologie» wird dies deutlich, wenn der Autor feststellt, die Kritische Psychologie gehöre «zwar zur Psychologie, überschreitet aber das ... verkürzte ‹einzelwissenschaftliche› Verständnis der *bürgerlichen* Psychologie» (32), und wenn er betont, daß die Kritische Psychologie «weder eine neue psychologische Theorie, noch lediglich eine bestimmte psychologische Arbeitsrichtung oder Schule ist, sondern der Versuch, die gesamte Psychologie ... auf eine neue wissenschaftliche Basis zu stellen» (19) – in Kritik der *mainstream*-Psychologie und in Auseinandersetzung mit ökonomistischen und psychoanalytischen Positionen der *mainstream*-Kritik:

«Ökonomistisch» menschliche Subjektivität auf den bloßen *Schnittpunkt der ökonomischen Bedingungen* zu reduzieren, bedeutet, menschliche Subjektivität als unselbständiges Moment von Gesell-

schaftstheorie aufzufassen, eine krude psychologische *Milieutheorie*, in deren Bann Menschen immer nur als bedingt und bewirkt, nicht aber als bewirkend und Bedingungen verändernd begriffen werden können, und die insoweit selber «kontrollwissenschaftlich» ist. Die Vorstellung, die vorfindliche Psychologie zu negieren und die Beschäftigung mit Subjektivität allein der *Psychoanalyse* zu überantworten und diese so mit dem Marxismus zu kombinieren, daß dieser den gesellschaftsseitigen Part übernehme, geht an dem – von uns so gesehenen – Problem vorbei, daß die Psychoanalyse mit ihrem antigesellschaftlichen Triebmodell ja gerade kein mit dem Marxismus vereinbares Konzept des *Verhältnisses* von Individuum, Natur und Gesellschaft besitzt. Die Möglichkeit der Entwicklung einer Kritischen Psychologie (unter Beibehaltung der Einheit von Psychologie- und Gesellschaftskritik) wird von vornherein verstellt, wenn sich die dabei anvisierten wissenschaftlichen Bezugssysteme für die Fragen von Subjektivität und Gesellschaft widersprechen. (Dies heißt jedoch nicht, daß die Psychoanalyse für die Entwicklung der Kritischen Psychologie zur marxistischen Subjektwissenschaft nicht von Bedeutung gewesen wäre; dies kann ich hier nicht weiter ausführen; vgl. dazu Holzkamp 1984.) Gegenüber *beiden* genannten Vorstellungen verstand sich Kritische Psychologie selber als Alternative, nämlich als genuin marxistische Subjektwissenschaft mit dem Programm des Begreifens menschlicher Existenz aus der Rekonstruktion der widersprüchlichen Einheit von Natur-, Gesellschafts- und Individualgeschichte.

Hierbei sind drei Bezüge Kritischer Psychologie auf das von Marx begründete Denken hervorzuheben: 1. die Spezifizierung und Anwendung des logisch-historischen *Verfahrens* zur Fundierung psychologischer Grundbegriffe (Kategorialanalyse), 2. die Nutzung von *Resultaten* Marxscher und marxistischer gesellschaftstheoretischer Analysen als Voraussetzung für psychologische Bedeutungsanalysen, also für die psychologische Konkretisierung gesellschaftlicher Lebensbedingungen, und 3. die Nutzung und Konkretisierung der vor allem in der Warenanalyse enthaltenen *psychologischen* Bedeutungsmomente von Konzepten wie «objektive Gedankenformen». In diesen Bezügen wurde das *funktionskritische* Moment gegenüber der Psychologie in eine positiv verstandene emanzipatorisch-*parteiliche* Konzeption (s.u.) eingebunden, in die Entwicklung von der Kritik der Psychologie zur marxistischen Subjektwissenschaft.

«Subjektivität» ist dabei nicht darauf verkürzt, die in experimentell orientierter Psychologie methodisch unvermeidliche Reduktion des Subjektiven rückgängig zu machen. Denn darauf fixierte kritische Diskussionen führen mit der Aufhebung dieser Reduktion zunächst nur dorthin zurück, von wo diese Reduktion ihren Ausgang nimmt und wovon sie abstrahiert – zum Alltag nämlich, bzw. *zur Alltagsvorstellung von Psychologie, von Subjektivität, vom Zusammenleben der Menschen etc.* Wenn man nun erstens bedenkt, daß Alltag bzw. Alltagsdenken in der bürgerlichen Gesellschaft, salopp formuliert, alles andere als unproblematisch ist, wenn man zweitens bedenkt, daß Wissenschaft eigentlich die Funktion hat, Alltagsdenken nicht zu verdoppeln, sondern zu hinterfragen, dann ist mit der Rückkehr von der «quantifizierenden» Abstraktion des *mainstream* zur «qualitativen» ‹Zulassung› (wenn nicht Hochstilisierung) des – bürgerlichen – Alltags inhaltlich nicht mehr gewonnen ist, als wenn man vom Ende einer Sackgasse zu deren Anfang zurückgefunden hat. Die subjektivitätsbezogene Kritik an der quantitativen Orientierung des *mainstream* ist also nicht hinreichend, wenn sie von sich aus keine Kritik von Alltagsvorstellungen enthält. Genau diese Unverbindlichkeit ist es, die den *mainstream*-kritischen Bezug auf Subjektivität in der Psychologie unscharf macht – und offen für jedwede Konzeption, die mit kritischer Attitüde Affirmation transportiert. (Insofern, aber auch nur insofern, ist es nicht verwunderlich, wenn Mattes (1998, 38) die Absage von «Psychologie und Gesellschaftskritik» an marxistische Konzeptionen mit der Feststellung verbindet: «Mitte der 80er Jahre ging nichts am Thema Identität und Subjektivität vorbei.» [vgl. zur Kritik des modischen Identitäts-Bezuges in der Psychologie: Niethammer, 2000, 30ff])

Entgegen dieser Tendenz geht es Kritischer Psychologie darum, jene menschlichen Möglichkeiten auf den Begriff zu bringen, die *in der traditionellen Psychologie begrifflich unterschritten* und *in der bürgerlichen Gesellschaft real unterdrückt* werden, so daß auf dieser Grundlage auch psychologisch konkret die Frage zu beantworten wäre, was es eigentlich ist, das in der bürgerlichen Gesellschaft unterdrückt und behindert wird. Es geht darum, die Begrifflichkeit der vorfindlichen Psychologie daraufhin zu untersuchen, inwieweit dort menschliche Lebens- und Erlebensmöglichkeiten, verkürzt um ihre allgemeine Perspektive, nur in ihrer kapitalistischen Formbestimmtheit gefaßt werden, letztere aber blind universalisiert wird.

Dazu bedarf es einer Perspektive, in der reale und begriffliche Verkürzungen *als* Verkürzungen sichtbar werden, denn: «Der Kapitalismus dekonstruiert die Differenz zwischen dem System und der Überwindung des Systems, wenn auch nur teilweise.» (Eagleton 1997, 83). Dagegen also eine Perspektive zu gewinnen, ist genau die Funktion der erwähnten Kategorialanalyse, die damit das Bemühen repräsentiert, der begrifflichen Vereinnahmung durch die bürgerlichen Verhältnisse durch deren spontan-blinde Reproduktion zu entgehen. Die Kategorialanalyse der Kritischen Psychologie ist also nicht eine verselbständigte Begriffsexplikation, sondern ein Vorschlag zur Lösung des unumgänglichen Problems der wissenschaftlichen Relevanz psychologischer Vorstellungen und Befunde:

Parteilichkeit ist demgemäß nicht gefaßt als mehr oder weniger voluntaristische, persönliche Stellungnahme («Parteinahme») einzelner Psychologinnen und Psychologen zu sozialen Bezügen psychologischer Probleme, vielmehr ist die Frage nach der Parteilichkeit von Konzepten die Frage nach impliziten und unvermeidlichen gesellschaftlichen Stellungnahmen von Begriffen unter der Voraussetzung gesellschaftlicher (Interessen-) Gegensätze (vgl. meine Bemerkungen zu den Konzepten *social control* und *attitude* weiter oben), damit auch die Frage danach, inwieweit wissenschaftsbezogenes Handeln einschließlich der damit verbundenen Entscheidungen und Stellungnahmen in psychologischer Praxis wissenschaftlich begründbar ist. Insofern liegt der Begriff «Parteilichkeit» systematisch auf einer der individuellen «Parteinahme» vorgelagerten Ebene. Der Begriff «Parteilichkeit» soll gerade analysierbar machen, ob bzw. inwieweit eine auch noch so «gut gemeinte» Parteinahme wissenschaftlich «gedeckt» ist: So spielen etwa «*Leistung*» und «*Motivation*» in der Psychologie eine große Rolle, auch in der Arbeits- und Organisationspsychologie (die, wie gezeigt, dazu tendiert, sich Fragen nach der Macht zu enthalten). Dabei stellt sich z.B. die Frage, inwieweit in den unterschiedlichen Fassungen der Begriffe «Leistung» und «Motivation» der Zusammenhang zwischen der Verausgabung von Leistung und eigenen Entwicklungsmöglichkeiten gefaßt wird. Diese Frage ist deshalb relevant, weil in der bürgerlichen Gesellschaft ein struktureller Zusammenhang zwischen Leistungen des einzelnen und fremden kapitalistischen Verwertungsinteressen besteht, und weil eine Funktion der Psychologie darin besteht, in diesem Verwertungszusammenhang Leistung,

etwa durch die Motivierung der sog. (lieben) Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, zu steigern bzw. ‹subjektive› und ‹soziale› Störungen des Arbeitsablaufes zu minimieren (vgl. Holzkamp-Osterkamp 1975, 14ff). Dabei läßt sich etwa fragen, inwieweit Bemühungen um Leistungs*motivierung* eher bloße ökonomische *Zwänge* kaschieren sollen, wieweit die Betroffenen in Konkurrenz zu anderen getrieben werden sollen, wieweit Konkurrenzhaltung – mit den entsprechenden lebenszersetzenden Begleiterscheinungen – verinnerlicht wird oder werden soll, etc. Daraus folgt, daß *wissenschaftliche* Konzepte wie Leistung und Motivation theoretisch und praktisch auch eine *politische* Dimension besitzen. In Traditionen kritischer Wissenschaft geht dabei – dem Anspruch nach – *emanzipatorisch-praktische* Relevanz mit einem höheren Erkenntnis*gehalt* einher – ein Anspruch, der indes jeweils konkret einzulösen ist.

Gegenüber der Eingemeindung früherer fundamentaler Psychologiekritik in methodische Debatten um Komplexitätsreduktion kann eine kritisch-psychologische Fassung von Subjektivität nicht in der Reklamation historisch entstandener «Komplexität» und «Reflexivität» gegenüber nomothetischer Reduktion aufgehen, sie bedeutet vielmehr den Anspruch auf die Klärung des Verhältnisses von *objektiver Bestimmtheit* und *subjektiver Bestimmung* menschlicher Existenz in der kapitalistischen Gesellschaft. Mit der Klärung dieser Frage ist die des konkret-historischen Subjektivitäts-Objektivitäts-Verhältnisses verbunden. Hierbei bieten die Resultate der kritisch-psychologischen Kategorialanalysen Argumente dafür, daß Subjektivität eben nicht im Gegensatz zu den objektiven Charakteristika des gesellschaftlichen Prozesses steht. Das ergibt sich daraus, daß 1. der als bloße ‹Innerlichkeit› erscheinende Standpunkt des Subjekts und 2. der Umstand, daß sich das Individuum zu seiner Welt verschieden verhalten kann, als eine historisch gewordene Notwendigkeit und Möglichkeit aus dem materiellen Lebenszusammenhang selber heraus analysiert worden sind: als Aspekt jenes Prozesses nämlich, in dem sich historisch die gesellschaftlich-menschliche Lebensweise herausbildete, deren zentrale Eigenart Holzkamp (1983, 538) als «gesamtgesellschaftliche Vermitteltheit individueller Existenz» charakterisiert hat. Indem eben der je individuelle Standpunkt des Subjekts als Aspekt materialer gesellschaftlicher Lebensverhältnisse herausgearbeitet werden konnte, steht Subjektivität auch nicht mehr im Gegensatz zu den objektiven Charakteristika des gesellschaftlichen Prozesses. ‹Mein› subjekti-

ver Standpunkt ist «zwar der Ausgangspunkt meiner Welt- und Selbsterfahrung, aber damit keine unhintergehbare bzw. ‹in sich› selbstgenügsame Letztheit (...) Der ‹Standpunkt des Subjekts› schließt also die Berücksichtigung objektiver Bedingungen keineswegs aus, sondern ein. (...) Aus dem Umstand, daß meine subjektive Erfahrung nicht wie eine Wand zwischen mir und der objektiven Realität steht, sondern daß ich meine Subjektivität selbst als einen Aspekt des materiellen Lebensgewinnungsprozesses ... zu durchdringen vermag, ergibt sich, daß ich über meine Erfahrung viel mehr ‹wissen› kann, als sich aus ihrer unmittelbaren Beschreibung ergeben würde.» (ebd.)

Die *Fassung menschlicher Subjektivität als potentiell geschichtsmächtig*, die mit unterschiedlichen Akzenten (und Problemen) auch psychoanalytische Ansätze und (damit verbundene) Handlungsforschungsansätze (vgl. etwa Horn 1979) charakterisierte, schließt für die Kritische Psychologie die Notwendigkeit ein, sich – interdisziplinär – auf gesellschaftstheoretische Analysen zu beziehen und die diesbezüglichen marxistischen Diskussionen zur Kenntnis zu nehmen (und übrigens durchaus bestehende entsprechende Rezeptionsdefizite aufzuheben, vgl. Fried et al. 1998), damit die Widersprüche, mit denen das Individuum sich auseinanderzusetzen hat, ob es will und weiß oder nicht, in ihrer objektiven wie subjektiven Bedeutung faßbar werden. In diesem Kontext bedeutet das kritisch-psychologische Begriffspaar «verallgemeinerte vs. restriktive Handlungsfähigkeit» das Beharren auf der Frage, wie, wann, warum, unter welchen Verhältnissen je ich im Versuch der Verfolgung eigener Lebensinteressen gleichzeitig – und subjektiv begründet – eigene und anderer Lebensinteressen verletze. Die Notwendigkeit des Beharrens auf dieser Frage ergibt sich daraus, daß sich kapitalistische Herrschaftsverhältnisse in den alltäglichen Infrastrukturen beharrlich und hartnäckig reproduzieren und die unmittelbare Realisierung und Entwicklung humaner Lebensmöglichkeiten empirisch so kontrafaktisch machen, wie sie die Analyse der dem zugrundeliegenden gesellschaftlichen Widersprüche analytisch unverzichtbar machen.

Wesentlich ist dabei die Rehabilitation des im psychologischen *mainstream* «annullierten» (Adorno, 1972, 69) *Erfahrungs*begriffs – *aber nicht im Sinne jener Vorstellungen von Selbsterfahrung, in denen die nur noch sich erfahren Sollenden gesellschaftlicher Realität (und Verantwortung) den Rücken kehren,* und in denen der Psychoboom und post-

modernes «Identitäts»-Gerede gesellschaftliche Widersprüche «annullieren». Erfahrungen werden im Medium gesellschaftlicher Denkformen (und damit gesellschaftlicher Bedeutungen) gemacht; das heißt aber auch, daß das *Unmittelbare* und Authentische von Erfahrungen nicht solipsistische Verkapselung des Erfahrenen impliziert, sondern daß Erfahrungen über den Bezug auf gesellschaftliche Denkformen, die ja auch anderen zumindest potentiell verfügbar sind, *vermittelbar* sind. Wenn ich mich selber etwa als mit bestimmten Eigenschaften ausgestattet oder ihnen ausgeliefert erfahre oder beobachte, erfahre oder beobachte ich mich *erstens* in der allgemeinen Denkfigur «personale Eigenschaften» (spontan wohl unter Ausklammerung damit verbundener Personalisierung) und zweitens in der gesellschaftlichen Auffassung über den psychischen *Gehalt* der betreffenden Eigenschaft (wie «höflich» oder «inkompetent»). Damit, daß individuelle Erfahrungen im Medium gesellschaftlicher Denkformen gemacht werden, ist die generelle Alltags-Erfahrung verbunden, daß, obwohl Erfahrungen nur jeweils ich machen kann, andere mitdenkbar sind: Man kann ja nicht nur Erfahrungen teilen und mitteilen mit den in Redewendungen angesprochen Funktionen: ‹Geteiltes Leid ist halbes Leid›, ‹geteilte Freude ist doppelte Freude›; man kann auch aus den Erfahrungen anderer lernen, was im übrigen einen Grundzug von Verallgemeinerung ausmacht.

Außerdem ist für eine nicht subjektivistische Rehabilitation des Erfahrungsbegriffs in der Psychologie die kritisch-psychologische Unterscheidung von *Sozialität* und *Gesellschaftlichkeit* zu betonen. Gesellschaft, die als reales System Aktivitäten, unmittelbare soziale Bezüge und Erfahrungen der Individuen strukturiert, ist gleichwohl kein anschaulicher, unmittelbarer Erfahrungstatbestand. Die gesellschaftliche Strukturiertheit sozialer Bezüge ist nicht anschaulich, also auch als solche nicht direkt zu beobachten, sondern nur «rekonstruktiv» bzw. in theoretischer Reflexion zu begreifen. Aus unterschiedlichen Theorietraditionen stammende Konzeptionen wie «Entfremdung», «Warenform», «Personalisierung» mögen als Illustration dienen. Anders: Erfahrungen, die nicht auf solche unanschaulichen, gleichwohl strukturierenden Momente hin analysiert werden, werden unvollständig oder «schief» analysiert.

Natürlich gibt es bezüglich dessen, was Gesellschaft ist, in welcher Art Gesellschaft wir leben, unterschiedliche theoretische Rekonstruktionen und Reflexionen: Ob man diese Gesellschaft als

soziale Marktwirtschaft, Risikogesellschaft, als Ambiente postmoderner Flaneure oder als ordinäre kapitalistische Barbarei betrachtet, ist gewiß umstritten, die Beantwortung dieser Fragen aber für die Aufschlüsselung von Erfahrung wesentlich – weil damit eben die *Bedingungen konzeptualisiert* werden, die in ihren Handlungs-Bedeutungen für je mich zu Prämissen werden. Prämissen als die *Weltseite* individueller Erfahrung verweisen eben auf auch gesellschaftstheoretisch zu klärende Lebens-Bedingungen.

Die auf die spezifischen Lebensverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft hin konkretisierte Analyse der Erscheinungsformen der Unmittelbarkeitsverhaftetheit subjektiver Praxis und Erfahrung in den Formen der bürgerlichen Gesellschaft einerseits und der Möglichkeiten ihrer Überwindung andererseits bildet eine zentrale theoretische Arbeitsperspektive Kritischer Psychologie. Man könnte auch sagen: Es ist ein *ansatzspezifischer* Zugang zur Psychologiekritik im Sinne einer Einheit von Kritik und Weiterentwicklung der Psychologie.

4. Postmoderne und das Funktionieren (der Psychologie) im gesellschaftlichen *status quo*

Ich behaupte nun, daß der oben skizzierte Rückzug der Kritik bestimmter (ehemals) kritisch-psychologischer, nunmehr «qualitativ» und «postmodern» sich verstehender Strömungen theoretisch (also jenseits persönlicher Gründe) Folge der kategorialen Unbestimmtheit dieser Strömungen ist, die es theoretisch ermöglicht und «zu Zeiten» politisch nahelegt, einen Wechsel in der «Hegemonie» *gesellschaftstheoretische* Bezüge, also den Wechsel marxistischer zu postmodernen Diskussionen flexibel nachzuvollziehen, wobei «marxistisch» für «obsolet» und «postmodern» für «aktuell» oder «zeitgemäß» steht, so, *als ob es keine zeitgenössischen marxistischen Debatten und Entwicklungen in der Gesellschaftsanalyse gäbe* (vgl. Kaindl 1998).

Diese geradezu zum Selbstverständnis gewordene Vorstellung *entpolitisierter mainstream-Kritik* reicht bis in Methodendiskussionen hinein. So heißt es in einem Band über «Qualitative Forschung», diese gewinne «besondere Aktualität für die Untersuchung sozialer Zusammenhänge, da die Pluralisierung der Lebenswelten in modernen Gesellschaften, ... – im Sinne der neuen Unübersichtlichkeit ..., der zunehmenden ‹Individualisierung von Lebenslagen und Biographiemustern› ... oder der Auflösung alter sozialer Un-

gleichheiten in die neue Vielfalt der Milieus, Subkulturen, Lebensstile und Lebensweisen (in die Buntheit der realen Verallgemeinerung des Kapitalismus, der neuen Armut und der Zweidrittelgesellschaft, könnte man auch sagen, M.M.), – eine neue Sensibilität für empirisch untersuchte Gegenstände erforderlich macht. Nachdem Vertreter der Postmoderne erklären, daß die Zeit der großen Erzählungen und Theorien vorbei sei, sind eher lokal, zeitlich und situativ begrenzte Erzählungen zeitgemäß.» (Flick 1995, 9f.). «Erklären» – *ex cathedra*? Bestimmt sich so das «Zeitgemäße»?

Wie auch immer: Derartige Begründungen qualitativer Methoden mögen «zeitgemäß» sein, am Kern der Sache gehen sie vorbei. Qualitative Forschung existierte ca. ein halbes Jahrhundert vor der Postmoderne, ständiger sozialer Wandel, war, wie oben skizziert, Entstehungsanlaß für die Sozialpsychologie, der – auch methodische – Streit um erklärende vs. verstehende Psychologie geht über ein ganzes Jahrhundert. Hier, in diesem methodischen Kontext, *fungiert die Postmoderne als Eskamotage gesellschaftlicher Kritik* insofern, als über situative und soziale Kontexte hinausgehende Strukturen programmatisch ausgeblendet werden: «Ohne Alternative leben», wie es Bauman (1995, 209) formulierte, oder mit Molly Bloom am Ende ihres Schlußmonologs in «Ulysses» gesagt: «... und ich hab ja gesagt ja ich will Ja.» (Joyce 1981, 1015)

Wenn man gesellschaftliche Strukturen psychologisch als Ensemble von Handlungsmöglichkeiten und -behinderungen auffaßt, bedeutet dagegen *emanzipatorische* Psychologie auch die *utopische* – oder *praktischer* formuliert: *revolutionäre* – Perspektive der Formulierung menschlicher Möglichkeiten jenseits vorfindlicher gesellschaftlichen Behinderungen. Utopie heißt wörtlich «ohne Ort». Ohne die Formulierung von menschlichen Möglichkeiten, die zwar *nicht nirgends*, aber in der bürgerlichen Gesellschaft keinen Ort haben können, sind gesellschaftliche Behinderungen als solche gar nicht psychologisch konkret und gesellschaftlich systematisch formulierbar. Praktische Psychologie ohne Utopie ist Affirmation und läuft Gefahr, wie in der frühen Psychologiekritik bemerkt, beim «Befriedungsverbrechen» (Basaglia et al. 1975) zu landen. (Die Gefahr besteht nach den historischen Erfahrungen allerdings auch, wenn Utopie zum Staat erklärt wird und Emanzipation zur staatlichen Doktrin mutiert.)

«Es ist charakteristisch für die bestehende Psychologie, daß sie das Einzelindividuum unbefragt als das ‹Konkrete› bestimmt und

demgegenüber Konzeptionen wie ‹Gesellschaft› als Resultat generalisierender Abstraktion ansieht, die an den Verhaltensweisen ‹konkreter› Einzelindividuen ansetzt, so daß ‹Gesellschaft› als etwas bloß Gedachtes erscheint, das im Verhalten von Einzelindividuen seine einzige Grundlage hat. Es wird nicht gesehen, daß diese Auffassung von ‹konkret› und ‹abstrakt› in bezug auf den Menschen Ergebnis einer Blickverkürzung ist, die aus der bürgerlichen Ideologie des ‹Individuums› und der ‹Persönlichkeit› resultiert.» Das Einzelindividuum ist mit Marx aber keineswegs «eine schlichte ‹konkrete› Vorfindlichkeit», sondern «das Konzept des Einzelindividuums (ist) vielmehr außerordentlich abstrakt, nämlich das Ergebnis von Abstraktionen von der konkreten historisch-gesellschaftlichen Lage des Menschen» (Holzkamp, 1970, 100), in der Formulierung von Marx in den «Feuerbachthesen» ein «abstrakt-isoliert-menschliches Individuum».

Diese vor ca. 30 Jahren formulierte, auf traditionelle *mainstream*-Psychologie gemünzte Kritik trifft auch die «postmodernen» Kritiker dieser Psychologie mit ihrer entpolitisierten, formalen Kritik, in der der Vorwurf der *Ahistorizität* auf *Kontextlosigkeit* verdünnt ist. In ihren Handlungswidersprüchen können die Individuen aber nur begriffen werden, wenn diese gedanklich aus der abstrakten Isoliertheit gelöst werden und die Handlungswidersprüche zu gesellschaftlichen, *kapitalistischen Strukturen* ins Verhältnis gesetzt werden, die sich eben in verschiedenen «Kontexten» konkretisieren. Sofern aber theoretisch gesellschaftliche Strukturen – in postmoderner Manier – in «Kontexte» *aufgelöst* werden, ist die Verkehrung von Konkretheit und Abstraktheit nur auf neuer Ebene wieder vollzogen: Sicher ist z.B. eine Schule ein spezieller Kontext, aber er ist ein Kontext in der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft mit widersprüchlichen Funktionen von Förderung auf der einen und Selektion, Konkurrenz auf der anderen Seite, auf der z.B. Schulnoten den Verwertungsstandpunkt des Kapitals in der Schule repräsentieren. Und wie verschieden die Sichtweisen von Schülern, Eltern, Lehrern und PsychologInnen sein mögen: sie *müssen* sich in diesem Widerspruch bewegen, wenn sie sich in dieser Gesellschaft – statt theoretisch und methodisch auf dem Mond – bewegen (wollen). «Kontext» ohne «Struktur» ist «pseudo-konkret» (Kosik, 1967, 9), unmittelbarkeitsfixiert und abstrakt, das seiner spezifischen Historizität entkleidete, a-historische Ambiente des abstrakt-isolierten Individuums.

Wäre es so, wie politisch gewendete und postmodern gewandete Autoren uns vorführen, wäre mit dem realen Sozialismus auch der Kapitalismus strukturell verschwunden, zumindest irgendwie schöner geworden: Die Menschen wären «beflügelt durch die Freude über die endlich gewonnene Freiheit, neue Wege wählen zu können, uns etwas Neues ausdenken zu können». Dann hieße «dem Leben einen Sinn geben, ... das Leben nach – selbstgewählten – Normen des guten Lebens gestalten.» Du, Leser, und du, Leserin, könntest – also irgendwie – «jenseits Deiner Grenzen ... schauen, wo Du Dich wahr, lebendig und kreativ erlebst, spontan Lebensfreude und Liebe erleben kannst». Das letzte Zitat endet mit einer Telefon-Nummer und stammt aus einer Ausgabe des Berliner ‹Stadtmagazins› «Zitty», Anzeigen-Abteilung psychologische «Actions». Die ersten beiden Zitate enden mit einem Literatur-Verzeichnis und stammen von K.-J. Bruder, aus dem «Journal für Psychologie» der Neuen Gesellschaft für Psychologie (1996, 30). Wo Werbung und Analyse so nahe beieinanderliegen, sind wohl Therapie und Postmoderne nicht weit – und die Unterscheidung «restriktiver» / «verallgemeinerter Handlungsfähigkeit» ist überflüssig, wo die zur bloß großen Erzählung gemachte Strukturanalyse zum kleinen Arrangement im und mit dem Status quo verkommt. Insofern ist es konsequent, wenn Mattes (1994) empfiehlt, das kritisch-psychologische Konzept der restriktiven Handlungsfähigkeit «positiv» umzuformulieren (vgl. zur Kritik Markard 2000). Natürlich wird in keiner der mir bekannten Aufsätze zur postmodernen Entschärfung von Psychologiekritik suggeriert, es gebe in ‹unserer› Gesellschaft keine Probleme mehr (wer würde das auch sagen, denkt man allein an die Bierpreise auf dem Münchner Oktoberfest?) – es wird nur in postmodern aufgemotztem Vokabular versichert, daß das kapitalistische Lebensrisiko alternativlos und somit *emanzipatorische* Psychologie *normativ* sei. In diesem Rahmen Probleme zu konzedieren ist so unverbindlich wie der satirische Radikalismus: «Krieg den Hütten – Paläste für alle!» Postmodern sich gerierende und dabei politisch so gnadenlose wie therapeutisch verdorbene Ignoranz gegenüber gesellschaftlichen Strukturen, verbunden mit der Empfehlung zur Selbstfindung in lokalen Kontexten, seien diese nun Brücken, Hütten oder Paläste, ist das aktuelle Angebot im so traditionsreichen wie oft einträglichen Geschäft psychologischer Klopfflechterei.

Zu bedenken ist allerdings, daß derartiger Schönrednerei wie Ontologisierung der «Globalisierung» des Kapitalismus und der

neuen Weltordnung keineswegs alle psychologischen Schreiber der Postmoderne verfallen. Es ist auch nicht so, daß postmodern inspirierte psychologische Publikationen nicht bedenkenswerte Überlegungen – etwa zum Verhältnis von Institutionen und informellen sozialen Netzwerken – enthielten. So erwägt etwa Keupp (1994, 21): «Die Subjekte werden notwendigerweise zu BaumeisterInnen des Sozialen, ihrer eigenen Gemeinde oder Lebenswelt. Statt Einpassung von Subjekten in vorhandene soziale Zusammenhänge kommt es deshalb darauf an, Menschen dazu zu befähigen, sich selbst solche Zusammenhänge zu schaffen. Erforderlich sind professionelle Ziele und Kompetenzen, Prozesse von Selbstorganisation zu fördern. Statt einer Förderung und Beschleunigung von Individualisierungsprozessen (z.B. als psychotherapeutische Modernisierung) gilt es, selbstbestimmte Netzwerkförderung zu ermöglichen. Wir brauchen eine professionelle Philosophie des ‹Empowerment›.» – Ich hätte daran durchaus einiges nachzufragen, etwa, in welchem Verhältnis diese vielen lokalen Subjekte zu Veränderungen gesellschaftlicher Größenordnung stehen, ob sie diese die dafür erforderlichen Organisation ersetzen oder ergänzen sollen; man kann fragen, ob die therapeutische Individualisierung durch die soziale Therapeutisierung ersetzt werden soll, ob die Psychologen, die Professionellen, wirklich die gesellschaftlichen Zielsetzer sein sollen, ob hier nicht das oben unterschiedene «Soziale» und «Gesellschaftliche» in eins gehen, weil sich letzteres von Strukturen in Kontexte auflöst.

Zentral allerdings ist, inwieweit der Bezug auf Postmoderne den Kapitalismus und damit die psychologische Kritik daran bzw. die Kritik an einer kapitalismus-funktionalen Psychologie eskamotiert. Die damit verbundene Empfehlung eines Lebens jenseits von Utopie und Alternative muß keineswegs bedeuten, *alles* schön zu finden. Im Gegenteil: Die Verabschiedung von der Fundamentalopposition kann durchaus die Verbindung von der Vorstellung von universalem Unrecht in Verbindung mit dessen Unvermeidlichkeit sein. Nur, mit Adorno (1993,20) formuliert: «In der abstrakten Vorstellung des universalen Unrechts geht jede konkrete Verantwortung unter.»

Literatur

Adorno, T.W. 1972. Einleitung. In: Adorno, T.W. et al., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand, 7-79

Adorno, T.W. 1993 (21. Auflage, 1951). Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/M.

Basaglia F. & Basaglia-Ongaro, F. (Hg.) 1975. Befriedungsverbrechen. Über die Dienstbarkeit der Intellektuellen. Frankfurt/M.

Bauman, Z. 1995. Ansichten der Postmoderne. Hamburg

Bruder, K.J. 1996. Neue Psychologie? Dekonstruktion psychologischer Subjektvorstellungen in der Krise der Moderne. Journal für Psychologie, Doppelheft 4/95 – 1/96, 27-338

Eagleton, T. 1997. Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay. Stuttgart

Flick, U. 1995. Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Hamburg

Fried, B., C. Kaindl, M. Markard & G. Wolf (Hg.). 1998. Erkenntnis und Parteilichkeit. Kritische Psychologie als marxistische Subjektwissenschaft. Bericht über den 4. Kongreß Kritische Psychologie, 6. bis 9. Februar 1997 an der FU Berlin. Hamburg

Grubitzsch, S. 1988. Die Zeitschrift «Psychologie und Gesellschaftskritik». In: Rexilius, G. (Hg.), Psychologie als Gesellschaftswissenschaft. Opladen, 85-113

Holzkamp, K. 1970. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen kritisch-emanzipatorischer Psychologie. Zeitschrift für Sozialpsychologie, 1, 5-21 und 109-141. Zitiert nach: Holzkamp, K. 1972. Kritische Psychologie. Vorbereitende Arbeiten. Frankfurt/M, 75-146

Holzkamp, K. 1983. Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/M.

Holzkamp, K. 1983 a. Theorie und Praxis im Psychologiestudium. Vortrag und Diskussion auf dem «vds-Psychologiekongreß» in Münster, 4.-6. Juni 1982. In: Forum Kritische Psychologie 12, 159-183

Holzkamp, K. 1984. Die Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse für die marxistisch fundierte Psychologie. Vortrag, gehalten an der Karl-Marx-Universität Leipzig am 5. Oktober 1983. In: Forum Kritische Psychologie 13, 15-40

Holzkamp-Osterkamp, U. 1975. Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 1. Frankfurt/M.

Horn, K. 1979. Aktionsforschung: Balanceakt ohne Netz? Methodische Kommentare. Frankfurt/M.

Jameson, F. 1996. Fünf Thesen zum real existierenden Marxismus. In: Das Argument 214, 1996, 175-181.

Joyce, J. 1981 (1922). Ulysses. Frankfurt/M.

Kaindl, C. 1998. Gesellschaftliche Dimensionen individueller Handlungsfähigkeit. Zur Debatte um ein kritisch-psychologisches Grundkonzept. Unveröffentlichte Diplomarbeit am Studiengang Psychologie der FU Berlin

Keupp, H. 1994. Riskante Chancen des Subjekts in der Postmoderne.

Perspektiven einer gemeindepsychologisch orientierten Einzelfallhilfe. In:Fritzsche, B. et al. (Hg.), Wenn der Berg nicht zum Propheten kommt... Tübingen: DGVT, 9-23

Kosik, K. 1967. Die Dialektik des Konkreten, Frankfurt/M.

Markard, M. 1984. Einstellung – Kritik eines sozialpsychologischen Grundkonzepts. Frankfurt/M.

Markard, M. 1991. Methodik subjektwissenschaftlicher Forschung. Jenseits des Streits um quantitative und qualitative Methoden. Hamburg

Markard, M. 1999. Auf den Schultern von «etc.» oder: critical psychology light. Antwort auf Thomas Teos «Die vier Jahreszeiten kritischer Psychologie». In: Psychologie & Gesellschaftskritik, Nr. 89/90, 23, 1999, 152-174

Markard, M. 2000. Lose your dreams und you will lose your mind oder: Was ist kritisch an der Kritischen Psychologie. In: Forum Kritische Psychologie 42, 3-52

Markard, M. und Projekt Subjektwissenschaftliche Berufspraxis. 2000. Weder Mainstream noch Psychoboom. Kritische Psychologie und studentische Praxisforschung. Konzepte und Erfahrungen des Ausbildungsprojekts. «Subjektwissenschaftliche Berufspraxis» an der Freien Universität Berlin. Hamburg

Martindale, D. The nature and types of social theory. Boston

Mattes, P. 1994, Kritische Psychologie am Grabmal des Intellektuellen. «Handlungsfähigkeit» in postmoderner Sicht. Journal für Psychologie, 29-36

Mattes, P. 1998. Möglichkeiten postmoderner kritischer Psychologie. Psychologie & Gesellschaftskritik, Nr. 86/87, 27-41

Niethammer, L. 2000. Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek

Rehm, J. & Strack, F. 1994. Kontrolltechniken. In: Enzyklopädie der Psychologie. Methodologische Grundlagen der Psychologie I, Göttingen, 508-555

Teo, T. 1998. Die vier Jahreszeiten kritischer Psychologie. Psychologie & Gesellschaftskritik, Nr. 86/87, 7-26.

Thomas Metscher

Zivilgesellschaft und postmodernes Bewusstsein

I. Zivilgesellschaft, lebensweltliches Bewusstsein und ideologische Hegemonie: eine Vorklärung

Mit Zivilgesellschaft ist der zwischen Basis und Überbau, Ökonomie und Staat angesiedelte Kernbereich des kulturellen Lebens gemeint, wie ihn jede entwickelte, arbeitsteilig organisierte Gesellschaft aufzuweisen hat. Der Begriff geht auf Antonio Gramsci zurück (vgl. Metscher 1982). Begreift dieser den Staat als Zwangsapparat, der die Produktions-/ Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse einer gegebenen Gesellschaft von oben her absichert, so meint er mit Zivilgesellschaft den gesamten ‹lebensweltlichen› Bereich von Alltag und Kultur (unter Einschluß der Künste, der Literatur, der Medien, der Wissenschaft und Philosophie), der den Konsens der Beherrschten zu den Herrschaftsverhältnissen organisiert, wie auch die institutionellen Formen ihrer Produktion und Vermittlung. Die Zivilgesellschaft umfaßt fundamentale Sozialisations- und institutionelle Formen, zu denen Familie, Schule, Kirche, Parteien, Korporationen, Gewerkschaften, aber auch die Literatur-, Kunst- und Wissenschaftsverhältnisse samt ihrer Produktions-, Distributions- und Konsumtionsformen gehören. Die Zivilgesellschaft schließt also ‹nach oben› an den Bereich des Staats an (mit dem sie auf vielfache Weise vermittelt ist), wie sie ‹nach unten› in den ökonomischen Bereich übergeht – an den Rändern gewissermaßen ‹flüssig› ist. Sie bildet keinen Bereich mit klar abgegrenzter Struktur und scharfen Grenzen.

Diese Zivilgesellschaft ist der Ort, an dem die alltägliche Formierung der Menschen vor sich geht; eine Formierung, die Körperlichkeit, Psyche und Bewußtsein, mithin den ganzen Menschen in seinem individuell-sozialen Verhalten, Welt- und Selbstverständnis umfaßt. Sie organisiert Herrschaft, ist zugleich aber auch Ort des Widerstands. In ihr wird um Konsens und Dissens der Men-

schen zu bestehenden Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen gerungen. Sie ist also der Ort, an dem über die Hegemonie einer herrschenden Machtformation praktisch entschieden wird. Das schließt ein, daß sie der Ort ist innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen, an dem sich Widerstand gegen gegebene Machtverhältnisse zuerst und elementar artikuliert. Sie ist auch Ort möglicher Emanzipation, der individuellen wie sozialen Subjektkonstitution und kulturellen Bildung. In ihr entscheidet es sich, ob die große Zahl der Menschen ein politisch-ökonomisches System trägt oder nicht. Keine Klasse kann auf die Dauer allein kraft des Staatsapparats ihre Herrschaft aufrechterhalten. Sie braucht die Zustimmung der Beherrschten (zumindest eines relevanten Teils von diesen) zur existierenden Machtformation, um langfristig herrschen zu können. Erst mit dieser – sagen wir: prinzipiellen – Zustimmung ist eine Herrschaftsform hegemonial gesichert, und erst als hegemoniale Herrschaft sind auch die Verhältnisse ökonomischen Eigentums und politischer Macht abgesichert. Dieser Tatbestand ist von so grundlegender Bedeutung, daß ihm der Charakter eines Gesetzes zugesprochen werden kann (‹Hegemoniegesetz›).

Aus der Perspektive einer herrschenden Klasse oder Machtgruppe besitzt die Zivilgesellschaft die Funktion, diese Zustimmung zu organisieren. Die herrschende Klasse oder Gruppe wird deshalb immer versuchen, die Institutionen der Zivilgesellschaft so zu formieren, daß diese dem Zweck der Affirmation und Konsensbildung dienlich sind (die traditionelle Funktion von Erziehungssystem und Kirche). Aus der Perspektive eines emanzipatorischen Interesses der Beherrschten erschließt sich ein genau gegenläufiger Blick auf die Zivilgesellschaft und ihre Institutionen – als Ort, an dem um Selbstverwirklichung, Emanzipation und Befreiung gerungen wird. Die Zivilgesellschaft ist so der Brennpunkt, an dem antagonistische soziale Interessen aufeinanderstoßen, der Ort also verborgener oder offener Interessenkollisionen und Kämpfe – ein zentraler Ort damit auch des Klassenkampfs (nicht der einzige Ort, aber ein zentraler Ort neben dem ökonomischen und – gegebenenfalls – dem staatlichen Bereich).

So spreche ich von einer internen Dialektik, in der die Zivilgesellschaft und ihre Institutionen stehen (‹Dialektik des zivilgesellschaftlichen Bereichs›): Einerseits dienen diese der Herrschaftssicherung ‹von oben her› (ideologische Funktion der Zivilgesellschaft), andererseits sind sie der Ort, an dem sich individuell und

sozial Subjektfähigkeit konstituiert (in einer gegenläufigen Bewegung: ‹von unten her›), der Ort also von kultureller Bildung – Selbstverwirklichung, Emanzipation und Befreiung. Daraus ergeben sich ständige Reibungen, Pressionen und Widersprüche, die tief in die individuelle Psyche hineinreichen. Aus diesem Grunde ist die zivilgesellschaftliche Problematik auch tiefenpsychologisch relevant.

Die Zivilgesellschaft ist damit auch als Ort der Bildung eines lebensweltlichen Bewußtseins (‹Alltagsbewußtsein›) bestimmt, in dem Ideologien wirken, in dem aber auch ideologische Bewußtseinsformen (Formen einer Anschauung von Welt) ihren Ursprung nehmen. Denn erfolgt auch die Zurichtung der Subjekte auf dem Weg der Formierung der Psyche, Körperlichkeit und Rationalität, so sind es schließlich bewußte Akte, in denen über die Zustimmung (aber auch über die Ablehnung) eines gegebenen Herrschaftssystems entschieden wird. In Weltanschauungsformen wird die Konstitution ideologischer Hegemonie zu einem Abschluß gebracht – so sehr sie auch emotionalen Habitus und körperliches Verhalten betrifft. Im Zusammenspiel dieser drei Momente – durch den Einbezug der existentiellen Ganzheit menschlichen Daseins – wird Herrschaft (ökonomisch, sozial, kulturell) irreversibel abgesichert, ihren Kern aber hat diese Herrschaft in der ideologischen Hegemonie.

Doch auch hier gilt die Dialektik des zivilgesellschaftlichen Bereichs: Gerade in ihrem ideologischen Kern besitzen zivilgesellschaftliche Prozesse den Charakter einer Auseinandersetzung zwischen integrativen und emanzipatorischen Momenten: solchen der Deformation und Unterwerfung und solchen des Widerstands und der Selbstwerdung. Aus diesem Grund vor allem ist der Gesichtspunkt des Ideologischen von strategisch zentraler Bedeutung für die Hegemonie – aus diesem Grund auch ist jedes theoretische Bewußtsein, das zivilgesellschaftliche Prozesse spiegelt bzw. in ihnen wirkt, so ernst zu nehmen.

Postmodernes Bewußtsein entspringt solchen Prozessen und ist in seiner Genese und Wirkung, doch auch in seinen kleinen Wahrheiten und großen Lügen, nur aus dieser Dialektik zu begreifen. Dabei tendiert dieses Bewußtsein dazu, seine zivilgesellschaftliche Herkunft zu verdecken oder ist sich dieser in der Tat nicht bewußt. Es geriert sich als große Theorie in der Nachfolge Nietzsches und Heideggers, aber nirgendwo auf deren Niveau. Es versteht sich als Denken *nach* Aufklärung und Humanismus, als deren erklärter

Gegner es sich versteht – *nach* dem Zusammenbruch des ‹Projekts der Moderne› (dieses ‹Nach› ist der gemeinsame Nenner sehr divergierender Proklamationen, wofür das Zauberwort denn steht). Mit diesem Antihumanismus und Antirationalismus reiht sich postmodernes Denken ein in eine Grundtendenz spätbürgerlichen Denkens, die kritisch mit den Begriffen ‹Nihilismus› und ‹Irrationalismus› zu markieren ist.[1]

Der folgende Beitrag versucht, in einer Reihe von Gedankenschritten solche Zusammenhänge sichtbar zu machen und der zivilgesellschaftlichen Genese postmodernen Bewußtseins nachzugehen. Zugleich ist er Arbeit an einem strategischen Gegenentwurf, der mit dem Begriff einer *Neuen Aufklärung* benannt werden kann – und das kann nur eine solche sein, die die alte Aufklärung unter veränderten Weltbedingungen neu denkt.

II. Hegemoniegesetz und zivilgesellschaftliche Formierung in der gegenwärtigen Kapitalgesellschaft

1. Neuer Irrationalismus: Zurücknahme, Anpassung, Integration als ideologische Grundtendenzen. Erweiterte kulturell-ideologische Reproduktion

Die Auffassung dürfte schwer zu widerlegen sein, daß die geistige Situation in den Zentren des Weltkapitals (die Lage in den proletarisierten Ländern der Welt ist in vielen Punkten eine andere) seit den siebziger Jahren (dazu Hobsbawm 1995, 403ff.) von der Wiederkehr nihilistischer Theoreme, von Weltanschauungen der Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit, einem Kult mythischer Ursprungsmächte und subjektiver Innerlichkeit (dessen andere Seite die Vermarktung des Körpers ist), aber auch Gestalten einer zynischen Vernunft gekennzeichnet ist – insgesamt von der Wiederkehr des Irrationalismus als dominierender ideologischer Tendenz. Aus diesen Gründen die Hinwendung zur Tradition Nietzsches, der verbissene Haß, der sich gegen alles richtet, was an Aufklärung, Humanismus und Rationalität erinnert. Bei dieser Entwicklung handelt es sich keineswegs primär um eine neokonservative ideologische Formation. Sie vollzieht sich zugleich im Lager der dem Selbstverständnis nach linken (oder zumindest gesellschaftskritischen) Kräfte. András Gedö ist recht zu geben, wenn er schreibt:

> Die Rehabilitation des Mythos, die lebensphilosophische Kritik an der wissenschaftlichen Rationalität, der Kult einer mittels begrifflichen Denkens nicht zugänglichen Seele (oder eines entsprechend romantisierten Körpers) [...] greifen auch in Intellektuellenkreisen um sich, die sich als Gegner des politischen Konservatismus verstehen.

Was die intellektuelle Tendenzwende, in der die neuere französische Philosophie nur die theoretische Spitze eines Eisbergs ist, von anderen vergleichbaren Phasen in der Geschichte spätbürgerlicher Ideologie unterscheidet, ist vor allem wohl die Radikalität der bezogenen Positionen. Der ‹Dekonstruktion› genannten totalen Ideologiekritik fallen sämtliche zentralen Kategorien des okzidentalen Rationalismus zum Opfer: Logos, Wahrheit, Aufklärung (noch weit über die Rationalitätskritik der Dialektik der Aufklärung hinaus), Mimesis, Humanität, Utopie.

Die in der Grundhaltung nihilistische Tendenz gegenwärtig herrschender Kultur scheint nahezu universal: ob wir an Philosophie oder Literatur, die bildende Kunst, den Film, den Medienbereich insgesamt denken. Horror, Grauen und Ausweglosigkeit sind Qualitäten, welche die ernste Kunst ebenso wie Unterhaltungsindustrie und triviale Formen beherrschen; Pornographie, Kitsch und Albernheit sind nur die andere Seite der gleichen Münze. Die vorliegenden Unterschiede dürfen dabei nicht verschwiegen werden. Sie sind gravierend. Was hier ‹Tendenz des Nihilismus› genannt wird, reicht vom verzweifelten Aufschrei bis zur bewußten Affirmation des Schreckens und zur zynischen Apologie von Gewalt und Vernichtung.

Am schwersten wiegt die offene Zurücknahme der Traditionen von Aufklärung, Humanismus, Sozialismus, der Gesamtheit der progressiven Überlieferungen der europäischen wie der außereuropäischen Kulturen; eine Zurücknahme, offensiv und programmatisch vorgetragen, mit dem Gestus siegessicherer Selbstgewißheit; eine Bewegung der Zurücknahme, die noch weit über Nietzsche hinausgeht. Modell dieser Entwicklung – das Land, in dem sie am weitesten fortgeschritten ist – ist die klassische Heimat von Aufklärung und Revolution, das Vaterland der Commune: Frankreich. Jean Améry hat diese Entwicklung bereits 1977, in seiner großen Dankesrede zur Verleihung des Lessing-Preises durch den Senat der Stadt Hamburg, mit Ingrimm konstatiert. Der Text dieser Rede hat in den fünfzehn Jahren, die seit seiner Entstehung

vergangen sind, so wenig an Aktualität verloren, daß er ausführlich zitiert werden soll.

> Wohl [...] ist es die Stunde, sich zu erheben wider eine Hochschwätzerei, die den heimeligen alten Irrationalismus auf schicke Weise – pariserisch-schicke, um ganz genau zu sein – neu einkleidet, ohne daß, wie aufmerksam ich auch hinhöre, eine Stimme sich vernehmen ließe, die da ausriefe, die Könige seien nackt! Es ist steile Hochschwätzerei gefährlichster Art, wenn Roland Barthes sich versteigt zur schein-radikalen, den Mode-Intellektuellen epatierenden Behauptung, es sei die Sprache schlechthin faschistisch, wie dieser Herr es jüngst ausgerechnet bei seiner Antrittsvorlesung am Collège de France einem tumb-verzückten Auditorium zumutete. [...] Gegenaufklärerische Geschwätzigkeit und nicht mehr als das ist es, wenn Michel Foucault den, hélas, im Schneckentempo sich vorwärtsbewegenden sittlichen Fortschritt des Strafvollzugs leugnet, indem er das triste Überwachen und Strafen der modernen Jurisdiktion noch schärfer geißelt als die bestialischen Praktiken, wie sie vor der Aufklärung gepflogen wurden. Und was soll man sagen zu den subjektiv gewiß wohlgemeinten, objektiv aber kulturgefährlichen Intentionen der Anti-Psychiater, denen Vernunft nichts ist als bürgerliche Entfremdung des Menschen und die den Wahnsinn als inneren Freiraum des vorgeblich von der Gesellschaft in Permanenz manipulierten Menschen feiern? Was zu Köpfen wie Roger Garaudy, der schon bessere Tage gesehen hat, der aber, ausgestoßen aus der orthodoxmarxistischen Kirche, aufgeklärte Zivilisation als eurozentristische Oppression verdammt und schwarzafrikanische Initiationsriten höher wertet als das Philosophieren der Peripatetiker? Sehen, hören, verspüren alle diese durch ideologische Nebelbildungen im Gehirn verstörten Menschen nicht, daß sie die negativ Manipulierten sind? Die Manipulierten von Geistesmoden, die kommende Saisons ebenso vergessen haben werden wie die letzten Modelle der Haute Couture? Kommt es ihnen nicht in den Sinn, daß ihr Irrationalismus das Geschäft der Herrschenden, der Verleger, der Medien-Zaren, der nur auf Auflagenziffern bedachten Zeitungen gerade so wirksam betreibt wie einst die Seelenschwärmerei der Konservativen Revolution? Natürlich nicht. Im Gegenteil. Sie halten sich für die eigentlichen Aufklärer, für die bestellten Demystifikatoren, womöglich für die Heilskünder einer kommenden Revolution. (Améry 1977)

Der neue Irrationalismus hat viele Namen. Er fährt unter verschiedenen Fahnen und tritt in mannigfaltigen Mustern auf. Und sicher ist nicht alles über einen Kamm zu scheren; eine differenzierte Auseinandersetzung müßte Differenzierungen der Qualität und Position herausarbeiten. Gemeinsam aber ist die geistige Grundtendenz: die Stoßrichtung gegen Aufklärung, Vernunft, Dialektik, und gemeinsam ist vor allem die ideologische Funktion, die die unterschiedlichsten Gestalten, Strömungen, Richtungen objektiv (d.h. unabhängig von den Intentionen der Handelnden) besitzen. Die Frage nach dem *cui bono* stellt sich erneut. Und die Antwort kann nur lauten: Der neue Irrationalismus nützt (wie auch der alte) allein denen, die Herrschaft besitzen und Gewalt ausüben. Er nützt keinem, der Gewalt erleidet und über den Herrschaft ausgeübt wird (dazu sehr treffend Sokal/ Bricmont 1999). Er dient in der Wirkung der Konsolidierung des gegenwärtigen Systems ökonomischer Macht und politischer Herrschaft. Und da dieses System – nach dem Zusammenbruch des etatistisch-administrativen Sozialismus – identisch ist mit der Herrschaft des Kapitals, muß gesagt werden: Der neue Irrationalismus dient der Reproduktion des gegenwärtigen Kapitalismus. Er trägt dazu bei, dessen Herrschaft zivilgesellschaftlich abzusichern, die Herrschaftsverhältnisse der postmodernen Kapitalgesellschaft hegemonial zu festigen. Ich wiederhole: Dies ist seine *objektive Funktion* die Weise, in der er wirkt. Ich unterstelle nicht, daß dies die Absicht derer ist, die diese Position vertreten. Deren Absicht mag in vielen Fällen eine ganz andere sein.

Was sich gegenwärtig vollzieht, ist – genauer in den Blick genommen – eine Konsolidierung des herrschenden Systems auf ‹höherer›, qualitativ und quantitativ erweiterter Stufe. Ich spreche von einer *erweiterten kulturell-ideologischen Reproduktion* des herrschenden ökonomisch-politischen Systems. Wie wir von Gramsci wissen, erfolgt eine solche Reproduktion letztendlich durch nichts anderes als durch die geistig-psychische (schließlich auch körperliche) Integration der beherrschten (faktisch unterdrückten, ausgebeuteten) Menschen: Integration durch Beherrschung der Seelen, Köpfe und Körper, durch den produzierten Konsens zu den Verhältnissen der Unterdrückung und Herrschaft. Es sei angemerkt, daß auch Hannah Arendt in *Macht und Gewalt* von 1969 argumentiert, daß Gewalt außerstande ist, Macht zu erzeugen (Aus den Gewehrläufen kommt zwar immer der wirksamste Befehl. Was niemals aus den

Gewehrläufen kommt, ist Macht.). ‹Gewalt› umfaßt die Mittel und Vorgänge des physischen Zwangs, die mit letzter Konsequenz auf das Leben zielen. ‹Macht› entsteht aus der Summe der Zustimmungen, von denen Entscheidungen und Handlungen getragen werden. Die Stabilität der Macht beruht auf dem Grad der Zustimmung zu ihr (vgl. Beck 1992).

Für die These, daß es sich um Konsolidierung durch erweiterte kulturell-ideologische Reproduktion handelt, spricht, daß die ‹neuen› Ideologien der Postmoderne dem Gehalt nach so neu nicht sind – jedenfalls nicht im Kernbereich ihrer inhaltlichen Aussagen.[2] Theoreme des Epochenendes und Denunziationen der humanistisch-aufklärerischen (dann auch sozialistischen) politischen und kulturellen Traditionen begleiten die bürgerliche Gesellschaft seit der Geburtsstunde der Moderne – dem Zeitalter der Französischen Revolution. Seit den Tagen der romantischen Reaktion können wir strukturell ähnliche Phänomene beobachten; wie der Schatten den Körper begleiten diese die Geschichte der modernen Gesellschaft. Wer das nicht wahrhaben will, lese Hans Günthers *Der Herren eigener Geist*, Georg Lukács' *Die Zerstörung der Vernunft*, Heinrich Manns große Essays; und wer diesen mißtraut oder sich an Einseitigkeiten und Ungenauigkeiten stößt, greife zu Thomas Manns Epochenroman, dem *Doktor Faustus*, in dem diese Prozesse am tiefsten und zugleich am schärfsten diagnostiziert sind.

In jedem Fall: Es geht um einen zivilgesellschaftlichen Prozeß – den Gewinn von Hegemonie, nicht notwendigerweise im Sinne eines intentionalen Aktes (als wäre da ein omnipotentes Subjekt, das diesen Vorgang inszeniert und lenkt), doch aber als Effekt eines funktionalen Zusammenhangs, in dem die verschiedenen Akteure (und sei es gegen ihren Willen und ihr Bewußtsein) eingebunden sind. Zur Theorie des zivilgesellschaftlichen Bereichs nun, wir sagten es, gehört die Einsicht, daß die gesellschaftlichen Kämpfe in der entwickelten Kapitalgesellschaft (gleiches gilt prinzipiell für alle komplexen gesellschaftlichen Formationen) nicht allein auf den Gebieten von Ökonomie und Politik entschieden werden, sondern zugleich – und zunehmend mit der Entwicklung kultureller Institutionen, Medien und Technologien – auf kulturellem und ideologischem Gebiet (also auf dem der Zivilgesellschaft selbst). Hier wird um die Köpfe und Seelen, schließlich auch die Körper der Menschen gerungen (nicht zuletzt um die Seelen – ich verwende das Wort anknüpfend an Günther Anders' *Die Antiquiertheit des Men-*

schen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution): Es ist ein Kampf um Psyche, Bewußtsein und Körperlichkeit der Menschen. Zur Frage steht also nicht nur, was die klassische Aufklärung analysierte, ein rationaler Prozeß: die Reinigung des Bewußtseins von Vorurteilen, Wahnbildern und falschen Meinungen, die im Interesse von Herrschaft funktionieren. Es geht um Prozesse, die tief ins Unbewußte hineinreichen, den gesamten psychisch-sinnlichen Apparat der Menschen formieren und deformieren. Der *ganze Mensch* als leiblich-psychisch-geistiges Wesen ist das Terrain, auf dem sich dieser Kampf abspielt. Von der Seite der Herrschenden her ist das Ziel die Zustimmung und Einstimmung der Beherrschten, ihr Einverständnis zum bestehenden System ökonomischer, sozialer und politischer Herrschaft. Vom Standpunkt derer her, die dieses System in der Perspektive von Befreiung und Emanzipation verändern wollen, geht es um Nicht-Übereinstimmung, Aufkündigung des Einverständnisses, Opposition, Widerspruch und Widerstand. Ziel ist die bewußte Orientierung, der Köpfe wie der Herzen, auf eine Gesellschaft, die weder der unterdrückenden Gewalt noch der psychisch-geistigen Unterwerfung bedarf.

2. Konsolidierungsstrategien im gegenwärtigen Kapitalismus

2.1. Massenmediale Integration und kulturindustrielle Entmündigung

Worin besteht die neue Qualität kapitalistischer Konsolidierung und Integration, was heißt hier ‹erweiterte kulturelle und ideologische Reproduktion›? Wie konsolidiert sich Herrschaft im ‹High-Tech-Kapitalismus›? Die Antwort lautet: im zunehmenden Maß durch die Zurichtung menschlicher Subjektivität mittels massenmedialer und kulturindustrieller Formierung – durch Entmündigung, psychisch-geistige, mittlerweile auch körperliche Deformation: Lädierung der Körper, der Seelen und Bewußtseine.

Ich spreche in diesem Zusammenhang ausdrücklich von menschlicher Subjektivität, da es sich längst nicht mehr ausschließlich oder auch nur primär um die Ebene des Bewußtseins handelt, gegen dessen herrschaftsrationale Deformation die klassische Aufklärung argumentierte. Zur Disposition steht heute der ganze Mensch: Bewußtsein, Psyche und Leiblichkeit. Ort der Deformation ist die

Totalität menschlicher Vermögen. Damit tritt die in der aufklärerischen Tradition behauptete Priorität des Rationalen in ihrer Bedeutung tendenziell zurück.

Diese Tatbestände sind keineswegs neu. Sie haben sich im Laufe der technologischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte jedoch enorm verstärkt. In der Theorie der ‹Kulturindustrie›, wie sie von Th. W. Adorno und Max Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* (am Beispiel der USA) entwickelt wurde, sind die hier gemeinten Züge der De-Subjektivierung, Deformation und Entmündigung bereits in den Blick genommen. Trotz einer fragwürdigen theoretischen Fundierung (in der die Aufklärung selbst als Vehikel der Entmündigung gilt) und einer nicht minder problematischen Schlußfolgerung (welche die gesamte moderne Welt als einen ausweglosen Entfremdungszusammenhang sieht) sind viele Einzelanalysen Adornos und Horkheimers richtig und auch heute nicht überholt. An Radikalität der Problemstellung und zivilisationskritischen Analyse aber wird die *Dialektik der Aufklärung* von Günther Anders' *Die Antiquiertheit des Menschen* deutlich übertroffen. Anders' 1956 erschienenes Buch ist ein Schlüsselwerk für das Verständnis der kulturellen und ideologischen Verhältnisse der Gegenwart. Die Stichworte, unter denen Anders die Verwüstung des Menschen beschreibt, lauten: *Prometheische Scham, Die Welt als Phantom und Matrize. Philosophische Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen, Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit*. Gewiß: auch bei Anders erscheint der Mensch heillos deformiert, in den massenmedialen Apparaten ausweglos verstrickt, kulturindustriell entmündigt, ohne die Perspektive einer Befreiung. Doch ist diese Überzeichnung Ausdruck eines besonderen – im Grunde der Satire (Swiftschen Typs) abgeschauten – philosophischen Verfahrens. Anders ist ein kulturkritischer philosophischer Moralist, wie es in seiner und meiner Generation einen zweiten nicht gibt (auch in der neuen ist keiner von vergleichbarem Format in Sicht). Die Forderung nach Veränderung, nach Schaffung menschenwürdiger Zustände ist jeder Zeile seiner epochalen Studie eingeschrieben. Das hauptsächliche analytische Verdienst der *Antiquiertheit des Menschen* sehe ich darin, daß sie zum erstenmal in kompromißloser Schärfe die Bedeutung der massenmedialen Apparate für die Formierung menschlicher Subjektivität herausgearbeitet hat, damit aber auch die neuen Bedingungen benannt hat, welche die gegenwärtigen hegemonialen Kämpfe bestimmen.

Die Richtigkeit der These von der zweiten industriellen Revolution ist durch die technologische Entwicklung der dreißig Jahre seit Erscheinen der *Antiquiertheit* dramatisch bestätigt worden: Ich nenne allein die Automation (unter Verweis auf die einschlägigen Forschungen um Frigga Haug), das Eindringen des Computers in weite Bereiche der Lebensweise, den gesamten Industrialisierungsschub auf der Grundlage elektronisch gesteuerter Technologien. So hat Norbert Schneider auf den Zusammenhang von gegenwärtigen Entwicklungen der Jugendkultur und der Computerisierung aller Lebensbereiche überzeugend hingewiesen. Er schreibt:

> Die gegenwärtig in der Jugendbewegung häufig beobachtbare Aufkündigung des Identitätsideals kann nicht losgelöst von der Tatsache des qualitativen Sprungs der wissenschaftlich-technischen Revolution der 70er und 80er Jahre gesehen werden: Der neuerliche Industrialisierungsschub mit seiner Entwicklung hochkomplizierter Technologien auf dem Gebiet der Elektronik hat das traditionelle, weitgehend noch im Bildungsbürgertum geprägte Normensystem völlig in Frage gestellt. Die Computerisierung aller Lebensbereiche ist in vollem Gange; sie dringt bis in die privateste Sphäre vor. In einem Maße, wie es zuvor nicht bekannt war, erzeugt sie eine Assimilierung der Individuen an die Apparaturen. (Schneider 1986, 52)

Nichts anderes aber hat Anders bereits in seinen Thesen von 1956 behauptet. Auch den Effekt der Computerisierung der Lebensbereiche auf die Konstitution (oder De-Konstitution) von Subjektivität hat Schneider klar benannt. Er besteht in der Korrosion von Ich-Stabilität, der Auflösung von Ich-Identität:

> Denken und Handeln zerfallen zu diffusen Empfindungskomplexen; wo noch eine rationalistische oder kritische Soziologie Handeln durch Sinnhaftigkeit, Zweckgebundenheit und Zielgerichtetheit definierte, ist jetzt nur noch – wie im Wiener ‹Fin de siècle› – die Vorstellung von Sinnlosigkeit und Absurdität übrig geblieben. (Ebd., 52f.)

2.2. Zur Theorie des medialisierten Bewußtseins

Ein Topos postmoderner Kulturkritik lautet: Alles ist Simulation. Der totale (das Ganze des Lebens erfassende) Charakter der medialen Welt habe jeden Unterschied zwischen Wirklichkeit und Bild,

Sein und Schein vernichtet. Damit verliere auch der Begriff der Wahrheit seine Gültigkeit. Es gibt keinen Diskurs, der Wahrheit enthält, kein verantwortliches Ich und keine Befreiung, lauten die Grundsätze Jean Baudrillards, des ersten Gurus der postmodernen Theorie.

Unbestritten sei, daß mit der These der Simulation ein signifikantes Phänomen unserer kulturellen Wirklichkeit angesprochen ist. Mein Einwand lautet also nicht, daß diese These falsch ist, sondern daß sie ein Teilphänomen absolut setzt, das sie unzureichend totalisiert. In der Tat ist unsere kulturelle Wirklichkeit – wie ich zu sagen vorschlage – *von medialer Diffusion geprägt*. Das meint, daß in der medial präsentierten Welt alles unterschiedslos miteinander verschmilzt und zugleich in punktueller Isolierung nebeneinander existiert: ohne Vermittlung, ohne Differenz der Art und Qualität, ohne Geschichte und Gesicht. Das medial Wahrgenommene ist das immergleiche Eine. Das Erkennen von Differenzen ist unerhört schwer geworden. Es ist heute nur noch einem Denken möglich, das die Positivität des Faktischen durchstößt, das Identitäten ebenso kennt und anerkennt wie Qualität, Quantität und Vermittlung, das an der Differenz von Existenz und Wesen, Substanz und Erscheinung festhält – dialektisches Denken also. Auch einem solchen Denken – materialistischer Dialektik jedenfalls – geht es um Rettung der *différence*, nicht um totalisierende Vereinnahmung oder bloße Subsumtion. Differenzen aber sind nur zu denken – zumindest solche der Qualität –, wo auch Identitäten gedacht werden. Denn nur dann werden Gegenstände vergleichbar und rücken in Relation zueinander. Allein einem solchen Denken auch ist der totalitäre, unterwerfende Charakter der vom Subjekt angeblich emanzipierten Medienwelt noch theoretisch erfahrbar.

Auf diesen totalitären Charakter der in den Medien beherrschten Zivilisation macht Anders aufmerksam, wenn er diese in der *Antiquiertheit* mit dem Begriff der Welt als Phantom und Matrize beschreibt. Phantom ist diese Welt, weil sie weder gegenwärtig noch abwesend ist, Bild und Abgebildetes synchron werden, Wirklichkeit und Fiktion sich wechselseitig verkehren. Matrize meint die Herrschaft der geprägten Schablone, die Präparierung eines aus einzelnen Sendungen zusammengesetzten Weltbilds, das als Ganzes unwahr ist bei der möglichen Wahrheit seiner Teile. Was dabei produziert wird, ist ein ausschließlich von Phantomen und Attrappen genährter neuer Typ von Mensch. Die präparierte Welt schafft

den präparierten Menschen als ihren Konsumenten, das Individuum wird zum Divisum, die Geräte erzeugen künstliche Schizophrenie. Normal ist heute die Simultan-Lieferung völlig disparater Elemente, schreibt Anders mit der Erfahrung der US-Kultur vor Augen.

> Niemand findet heute etwas dabei, beim Frühstücken im Cartoon zu erleben, wie dem Dschungelmädchen das Messer zwischen die sexüberwölbten Rippen gestoßen wird, während ihm gleichzeitig die Triolen der Mondscheinsonate in sein Ohr tröpfeln. (Anders 1956, 141)

Es sollte einleuchten, daß ein so abgerichteter Rezipient zur Konzentration genauen Sehens, Hörens oder Lesens jede Fähigkeit verliert. In der Tat ist dies ein Topos der Kritik der Massenkultur. So zitiert Walter Benjamin Georges Duhamels Kritik des Films (dieser sei «ein Zeitvertreib für Heloten, eine Zerstreuung für ungebildete, elende, abgearbeitete Kreaturen [...], ein Schauspiel, das keinerlei Konzentration verlangt, kein Denkvermögen voraussetzt») und notiert: «Es ist im Grunde die alte Klage, daß die Massen Zerstreuung suchen, die Kunst aber vom Betrachter Sammlung verlangt.» Er fordert, bei einer Untersuchung des Films «näher zuzusehen» (Benjamin 1980, Bd. 2, 504). Sicher war diese Forderung richtig, doch haben sich die Hoffnungen, die Benjamin in die Zerstreuung setzte, als trügerisch erwiesen. Um die gewaltige Macht des medial präparierten Bewußtseins zu unterlaufen, bedarf es einer ständigen Anstrengung, an der alle ästhetischen Sinne – und der Begriff nicht zuletzt – beteiligt sind.

Die de-konzentrierte Rezeption dagegen, wie sie heute von der Herrschaft der medialen Apparate nahezu universal erzeugt wird, verbleibt im Bereich einer zugleich diffusen und punktuellen Erfahrung. Damit ist gemeint, daß der Erfahrungsgegenstand einerseits nur noch in isolierter Punktualität wahrgenommen wird, andererseits im diffusen Brei des Immergleichen der phantomhaften Welt verschwindet. Seine Besonderheit und Individualität wird nicht mehr erfahren. Identität und Differenz als Kategorien konkreter Wahrnehmung sind ausgelöscht. Ausgelöscht ist auch die Fähigkeit, das Ganze als strukturierte Totalität wahrzunehmen. Die einzelnen Sinne zerschmelzen im Nirwana einer scheinemanzipierten universalen Sinnlichkeit. Eine solche Welt der Diffusion iso-

lierter Erfahrung ist ohne Zusammenhang und ohne Erinnerung. Es ist die total geschichtslos gewordene Welt. Ihre ‹Zeit› ist die ständige diffuse (zugleich museale) Gegenwart, die weder Vergangenheit noch Zukunft kennt – auch zeitlich die Diffusion isolierter Jetzt-Punkte. Dies, in der Tat, ist die Welt *post-histoire* – jenseits der Geschichte.

Mit allen realen Differenzen, mit der von der Postmoderne als ‹demokratisch› ausgegebenen Nivellierung des Unterschieds von Kunst und Kitsch, Pop Art und ernster Kunst, Pornographie und Liebesdichtung (Leslie A. Fiedler) verschmelzen auch Herrschaft, Widerstand und Befreiung – als Realia und ästhetische Kategorien – zu einem unterschiedslosen Brei anmaßender Gleichheit.

Dialektik allein vermag den Schein der Unmittelbarkeit eines solchen Bewußtseins zu durchbrechen, vermag solches Bewußtsein als produziertes zu begreifen, vermag die Produzenten wie die Interessenten dieses Produktionsprozesses zu benennen. Ohne den Subjekt-Begriff – den die postmoderne Theorie (von ihrem Standpunkt aus mit guten Gründen) verwirft – geht es freilich nicht.

Das postmoderne Bewußtsein dagegen reproduziert die phantomhafte Welt universaler Diffusion auf der Ebene der Unmittelbarkeit. Hier hat es sein Element der Wahrheit. Seine fundamentale Unwahrheit hat es darin, daß es die Erscheinungsebene seiner Unmittelbarkeit als das Ganze versteht oder ausgibt, daß es die Existenz einer anderen Wirklichkeit als die der Phantomwelt leugnet. Es steht im Grunde auf dem gleichen Standpunkt, ist Holz von gleichem Holz wie jener Apologet der Werbebranche, den die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 17. September 1988 zitiert: «Alles ist Simulation, oder alles ist Wirklichkeit, wie Sie wollen. Die einzige Realität […] ist die der Verführung, und dieser Realismus hat sich durchgesetzt.» Ein solches Bewußtsein – ob in Form der Philosophie, der Kulturkritik oder der Werbeideologie – vindiziert die schlechte Wirklichkeit der Erscheinungen, es affirmiert den *Status quo*. Es ist im Grunde seines Wesens Herrschaftsideologie. Zugleich ist es eine Form des Positivismus. Es kennt und anerkennt nichts als das unmittelbar Gegebene seiner Phantomwelt. Es klebt am geronnenen Datum solcher Faktizität. Im Gegensatz zum ‹klassischen› Positivismus freilich besitzt es kein kritisches Potential mehr. Was Günther Anders mit der scharf geschliffenen Klinge des an Swift und Voltaire, Kant, Herder und Marx geschulten Humanisten kritisch beschrieb, wird in den heute modischen The-

orien der Postmoderne (je nach Geschmack und Standort) als schicke Innovation gefeiert, als neue Kultur zelebriert oder zynisch als Fatum der Geschichte verkauft. Positionen des Einspruchs und Widerstands sind von diesem Bewußtsein her nicht mehr formulierbar. Der Widerspruch ist ausgeschaltet, Dialektik stillgelegt.

Exkurs I. Coca-Cola und Banane als ideologische Formen. Anmerkung zu symbolischen Bedürfnissen

Unter bestimmten Voraussetzungen (solchen gesicherter Reproduktion) können symbolische Bedürfnisse den Charakter unmittelbarer materieller Bedürfnisse annehmen, oder – zumindest – können sie auf der Ebene des Bewußtseins materielle Grundbedürfnisse (primäre Bedürfnisse) verdrängen und im subjektiven Erleben zu primären Bedürfnissen werden. Symbolische Bedürfnisse gewinnen an Stärke, wenn die elementaren Grundbedürfnisse (primäre Bedürfnisse) befriedigt sind – sie können aber auch als Ersatz für nicht befriedigte Elementarbedürfnisse dienen. Daraus entspringt eine Ambivalenz symbolischer Bedürfnisse – ihr eigentümlich ‹schillerndes› Wesen.

Zu unterscheiden ist zwischen primären und sekundären Bedürfnissen. Primäre Bedürfnisse sind unmittelbar mit der körperlichen Existenz des Menschen gegeben. Solche Bedürfnisse sind: Hunger, Geschlechtlichkeit, Wohnung. Sie beziehen sich auf die unmittelbare materielle Reproduktion – Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens (Friedrich Engels). Sie besitzen ihre kulturelle Form (als menschliche Bedürfnisse) und unterliegen geschichtlicher Veränderung, sie sind jedoch nicht im strengen Sinn kulturell produziert. Die kulturell produzierten Bedürfnisse können ‹sekundär› genannt werden, da sie historisch ‹später› sind als die primären Bedürfnisse. Sie bauen auf diesen auf, ohne mit ihnen identisch zu sein. Das heißt, sekundäre Bedürfnisse sind nicht auf primäre Bedürfnisse zu reduzieren, wenn sie auch ohne diese keine Existenz hätten. Sind sie auch kulturell produziert, so sind sie doch nicht weniger ‹real› als die primären. Sekundäre Bedürfnisse gehören zur ‹zweiten Natur› des Menschen, primäre zu seiner ‹ersten›.

Die mediale Inszenierung symbolischer Bedürfnisse steht im Zentrum der von den Medien konstituierten Welt. Im Kontext des medialisierten Bewußtseins wächst den symbolischen Bedürf-

nissen eine eminent ideologische Funktion zu. Sie fungieren als ideologische Formen. Coca-Cola und Banane sind Beispiele aus der jüngsten Zeitgeschichte. Für die Bewohner der DDR standen sie symbolisch für eine Welt, die universelle Bedürfnisbefriedigung und unbegrenzte Freiheit verspricht. Sie standen gegen eine Wirklichkeit von Zwang, Aufsicht, Verbot und Verzicht. Sie standen für eine materielle Utopie. Zu erkennen ist hier beides: die Legitimität der artikulierten symbolischen Bedürfnisse ebenso wie ihre ideologische Form. Eine solche Sicht allein vermag, diese Bedürfnisse ernst zu nehmen, ohne auf ihre Kritik zu verzichten. Sie bewahrt damit auch vor der Haltung der Arroganz, die viele Intellektuelle gegenüber den ‹Ossis› einnehmen.

Exkurs II. Irrationalismus, Positivismus und postmodernes Bewusstsein

Das postmoderne Bewußtsein, sagte ich, reproduziert die phantomhafte Welt universaler Diffusion auf der Ebene der Unmittelbarkeit. Es reproduziert die Ebene der Erscheinung, deren Fetischcharakter es nicht zu durchschauen vermag.[3] D.h., es setzt ein bei den fertigen Phänomenen, der banalen Positivität des Gegebenen. Die Frage nach deren Genese – damit nach dem Wesen der scheinbaren Unmittelbarkeit – wird nicht mehr gestellt. Damit enthüllt sich das postmoderne Denken als Form des Positivismus spätbürgerlichen Bewußtseins, als ‹Geist von seinem Geist›. Was zählen soll, ist allein das positiv Gegebene, die Faktizität der empirischen Datenwelt. Die Möglichkeit als zweite Kategorie des Wirklichen bleibt unentdeckt.[4] Einer solchen Sicht erscheint notwendig das Ganze als ‹irrational› (von der «Irrationalität des Ganzen» spricht bereits Theodor W. Adorno) – muß kohärente Theoriebildung als sinnlose ‹große Erzählung› erscheinen. Von diesem Ansatzpunkt ist die Denunziation der Grundbegriffe traditionellen Denkens – Wahrheit, Freiheit, Humanität – konsequent ableitbar, ist auch erklärbar, daß Vernunft nur als instrumentelle, als Mittel von Ausbeutung und Unterwerfung, Medium in der Teleologie der Macht, erscheinen kann: Die Faktizität der Vernunft in der kapitalistischen Gesellschaft dient als Ersatz für ihren umfassenden anthropologischen und epistemologischen Begriff. Der Postmodernismus *mythologisiert* (wie vor ihm bereits der Absurdismus, doch in noch radikalerer Gestalt) die Tatsache, daß das Werk der Vernunft in der

bürgerlichen Gesellschaft mißlang, Rationalität sich in der Tat tagtäglich ins Irrationale und Barbarische verkehrt.

Der *Scheincharakter* der reproduzierten Unmittelbarkeit – das Vermitteltsein des unmittelbar Gegebenen –, der sich der dialektischen Analyse erschließt, bleibt dem postmodernen Denken verborgen. An diesem Punkt liegt der Kern seines Charakters als herrschaftssichernde Ideologie.

III. Politische Perspektiven. Gesichtspunkte für eine Theorie der gegenwärtigen Kapitalgesellschaft

Dem Postmodernismus ist nicht allein durch seine Kritik, ihm ist effektiv erst durch Gegenentwürfe zu begegnen, die sich auf die Problemfelder beziehen, auf die er antwortet. Dazu einige Gesichtspunkte.

1. Zum Begriff der spätimperialistischen Gesellschaft

In welcher Gesellschaft leben wir ? Darauf ist die erste Antwort zu geben. Postmoderne Theorien (dies scheint ihr Minimalkonsens zu sein) begreifen die gegenwärtige Gesellschaft als eine solche *jenseits* der ‹klassischen› bürgerlichen Gesellschaft mit ihrem Anspruch auf Aufklärung und rationale Lebensgestaltung, jenseits dessen, was häufig das ‹Projekt der Moderne› genannt wird (vgl. Metscher 1989). Hier ist anzusetzen; denn in der Tat hat die Gesellschaft der Gegenwart den Bruch mit ihrer Vergangenheit irreparabel vollzogen (das haben marxistische Theoretiker wie Georg Lukács, haben aber auch bürgerliche Autoren wie Heinrich und Thomas Mann angesichts des Aufstiegs der faschistischen Barbarei klar erkannt; vgl. Metscher 1984, 128ff.). Deshalb könnte es sinnvoll sein, von der Gesellschaft der Gegenwart als der ‹postmodernen› Form der kapitalistischen Gesellschaft zu sprechen, wenn damit der Bruch mit den ‹klassischen› Formen des Kapitalismus bezeichnet und unter ‹Moderne› die gesellschaftsgeschichtliche Phase verstanden werden soll, in der sich das Kapital als Weltprinzip global konstituiert, mit ‹postmodern› also die Phase *nach* der globalen Durchsetzung des Kapitalprinzips gemeint ist.[5] Dennoch ist eine solche Bestimmung der gegenwärtigen Gesellschaft ungenau und irreführend. Denn der Prozeß der globalen Durchsetzung des Kapitalismus ist keineswegs abgeschlossen (noch ist auch hier das letzte Wort nicht

gesprochen). Zudem ist die gegenwärtige Gesellschaft strukturell bedeutend angemessener und an Bestimmungen reicher mit dem ‹alten› Leninschen Begriff der ‹imperialistischen Gesellschaft› zu beschreiben (wobei es selbstverständlich ist, daß eine Reihe der Leninschen Bestimmungen heute weiterentwickelt, modifiziert und korrigiert werden müßten – die Diskussion dazu hat kaum begonnen).[6] Dazu der folgende Hinweis.

Als formationsgeschichtlicher Grundterminus zur Bezeichnung unserer Epoche faßt der Begriff der *imperialistischen Gesellschaft* den zugleich globalen und monopolistischen Charakter des gegenwärtigen Kapitalismus und die Herausbildung des Finanzkapitals als seiner ökonomisch dominanten Gestalt, damit verbunden die Entstehung einer, auch politisch bestimmenden, Finanzoligarchie. Er faßt das monopolistische Herrschaftssystem als eine im strengen Sinn global-hierarchische Struktur mit einer rapide zunehmenden Differenzierung von Reich und Arm, reichen und armen Ländern, verbunden damit die zunehmende Proletarisierung (Verelendung) der Masse der Weltbevölkerung. Er faßt Globalisierung als ökonomische, politische und kulturelle Unterwerfung der Erde unter die großen internationalen Monopolverbände, mit gleichzeitigem Kampf um territoriale Aufteilung. Der Imperialismus ist die «Epoche der Kriege und Revolutionen» (Lenin), weil er zugleich Kampf um die Unterwerfung der Erde und Kampf um ihre Aufteilung, aber auch, in der widerständigen Gegenbewegung, Kampf um Demokratie und Sozialismus ist. Er ist so auch Epoche der freigesetzten Gewalt, «Age of Extremes» (Eric Hobsbawm). Er ist die «letzte und höchste» Stufe kapitalistischer Entwicklung, weil ‹nach› ihm nur die Barbarei kommen kann oder der Sozialismus – oder der Menschheitssuizid. Er ist eine ‹sterbende› Gesellschaft, weil er, trotz des enormen technologischen Fortschritts, eine Perspektive für die *menschliche* Entwicklung des Menschen nicht zu geben vermag. Denn die Kehrseite dieses Fortschritts, der sich einer hochgradigen Spezialisierung (auch der Spezialisierung des Wissens) verdankt, ist die historisch beispiellose und ständig zunehmende Verkrüppelung der Produktivkräfte der großen Mehrzahl der Erdbewohner – die Verschleuderung, ja Vernichtung (bis hin zur physischen Auslöschung) menschlicher Ressourcen und Subjekte, nicht nur in den sogenannten Entwicklungsländern, auch in den Metropolen selbst. In diesem Sinn ist der Imperialismus «die höchste Form

der Brutalität».[7] Ich schlage die Bezeichnung ‹spätimperialistisch› für die gegenwärtige Gesellschaft vor.

Konstitutiv für den Imperialismus als eine Form der kapitalistischen Gesellschaft ist der nach wie vor geltende Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat als struktureller Grundwiderspruch dieser Gesellschaft. Nennen wir als Kriterien für die Begriffe von Proletariat und Proletarisierung die folgenden: (1) Ausschluß aus ökonomischem Besitz; (2) Verkauf von (physischer und/oder geistiger) Arbeitskraft, um die für die Reproduktion erforderlichen Lebensmittel zu erwerben; (3) reduzierte Reproduktion, d.h. eine im Vergleich zu den anderen Schichten der Gesellschaft, insbesondere den Eigentümern der Produktionsmittel, deutlich reduzierte materielle und kulturelle Grundversorgung (Lebensmittel, Wohnung, medizinische Versorgung, Bildung, Kunst und Wissenschaft); (4) Ausschluß aus sozialen, politischen und kulturellen Entscheidungen; (5) Fremdbestimmung, Verelendung, Deformation, – so ist unschwer zu erkennen, daß heute der größte Teil der Weltbevölkerung ‹proletarisiert› ist. Dieser Proletarisierungsprozeß betrifft gegenwärtig vor allem die Weltregionen, die gewöhnlich «Dritte-Welt-Länder» oder Entwicklungsländer genannt werden. In Korrektur dieser Sprechweise möchte ich, in Analogie zum Begriff der Zwei Kulturen, von ‹Erster› und ‹Zweiter Welt› sprechen, als Teile der einen Welt des global dominanten Kapitalismus.[8] Das Faktum einer globalen Proletarisierung nun ist eine der Grundbedingungen der gegenwärtigen Weltgesellschaft – der Produktion und Reproduktion aller Länder.

2. Zur Dialektik des Kulturprozesses

2.1. Dialektik von ideologischer Formierung und kultureller Bildung

Wie oben angezeigt, stehen alle zivilgesellschaftlichen Prozesse in der Dialektik von Affirmation und Opposition – integrativer (ideologischer) Formierung und kultureller Bildung. ‹Integrative Formierung› meint die Eingliederung der Subjekte, ihre Zurichtung zu einverständigen Mitgliedern eines Systems der Ausbeutung und Herrschaft. Diese Formierung nenne ich ideologisch. Das produzierte Einverständnis geht aus einer Unterwerfung hervor. Es bedeutet in der Mehrzahl der Fälle die Auslöschung jeden Rests von

Individualität. Im Gegensatz dazu meint ‹kulturelle Bildung› die Vorgänge der Subjektkonstitution (die sich in der Regel immer über das Vehikel von Opposition und Widerständigkeit vollzieht): Ausbildung von Ichfähigkeit, Selbstverwirklichung, ‹Eigensinn›. Kulturelle Bildung schließt immer ein: Konstitution von ‹Sinn› individuell wie kollektiv. Die Sinnfrage gehört ins Zentrum der Frage nach Kultur.

Die Dialektik von ideologischer Formierung und kultureller Bildung gilt für den gesamten Kulturprozeß, sie ist für alle zivilisatorischen Prozesse zu behaupten. Sie gilt für die Gegenwart nicht weniger als für die Vergangenheit. Sie gilt selbstverständlich auch für die kulturellen Prozesse in der spätimperialistischen Gesellschaft. Diese Einsicht ist nicht zuletzt deshalb so wichtig, weil die Fehler vorliegender Theorien meist darin liegen, nur eine Seite dieses Widerspruchsfeldes wahrzunehmen (so sieht die Kulturtheorie im Umkreis der Frankfurter Schule die kulturellen Verhältnisse im Spätkapitalismus als einen einzigen Deformationszusammenhang). Allein eine Theorie, die hier die Dialektik einer widersprüchlichen Beziehung im Blick behält, vermag ein Bild von Gesellschaft zu zeichnen, das das Extrem der ideologischen Affirmation ebenso vermeidet wie das der totalen (und damit abstrakt bleibenden) Negation.

Der dialektische Begriff kultureller Prozesse (von Gesellschaft überhaupt) bedeutet – neben anderem – zweierlei. Erstens: Kritik wird zur methodologischen Bedingung dafür, das Ganze solcher Prozesse überhaupt denken zu können. Von Adorno ist zu lernen (wenn man es denn nicht mehr bei Marx lernen möchte), daß eine Gesellschaftsanalyse, die auf das Ganze von Gesellschaft geht, ohne die Dimension der Kritik – Kritik bestehender Gesellschaft – nicht zu haben ist. Zweitens: In der mit ‹kultureller Bildung› bezeichneten Dimension des kulturellen Prozesses liegt ein permanentes Potential von Opposition und Veränderung. Dieses ist bewußt zu machen und in Strategien einzubinden, die auf Veränderung und Emanzipation zielen.

An dieser Stelle sei erinnert, daß auch Marx den Prozeß der Kultur in der Kapitalgesellschaft als zwiespältig beschreibt: als Vorgang der Bildung von Kultur und zugleich als Vorgang der Deformation der Subjekte. Dem, was er *the great civilizing influence of capital* nennt (MEW 42, 58f.), steht die Verwüstung menschlicher und naturhafter Ressourcen gegenüber. Marx begreift die Geschichte

menschlicher Kultur als eine Bildungsgeschichte menschlicher Individualität. In dieser Bildungsgeschichte unterscheidet er drei große historische Stufen: Erstens die Form der persönlichen Abhängigkeit. In ihr kann sich menschliche Produktivität nur in geringem Umfang und an isolierten Punkten entwickeln. Zweitens die Form der auf sachliche Abhängigkeit gegründeten persönlichen Unabhängigkeit. In ihr bildet sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse und universeller Vermögen heraus. Gesellschaftsgeschichtlich ist dies die Form der Kapitalgesellschaft. Aus diesem Grund spricht Marx von der zivilisierenden Kraft des Kapitals. Dieses erst schafft ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse und universeller Vermögen und damit die Bedingungen für die dritte Stufe: die Form freier Individualität. Diese ist gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens (MEW 42, 91). Freie Individualität ist also die dritte historische Form menschlicher Vergesellschaftung. Freie Individualität ist das Produkt von Geschichte, doch nicht ihr teleologisch gesetztes Ziel, deshalb auch weder ‹prädestiniert› noch ‹notwendig›, gleichwohl Resultat einer logisch rekonstruierbaren Entwicklung. Für dieses hat die Kapitalgesellschaft die Bedingungen geschaffen im Sinne von Bedingungen einer Möglichkeit, die durch menschliches Handeln real werden, aber auch verfehlt werden kann.

Die Kapitalgesellschaft ist in ihrer ganzen Geschichte durch den grundlegenden Gegensatz gekennzeichnet, für die Ausbildung freier Individualität die Bedingungen zu schaffen und zugleich Individualität massenweise und weltweit zu vernichten. Dieser Widerspruch hat heute einen schizophrenen, ja selbstzerstörerischen Charakter angenommen. Die permanente und ungezügelte Produktivkraftentwicklung ohne Veränderung der Produktionsverhältnisse – d.h. ohne Kontrolle der Produktivkraftentwicklung im globalen Maßstab – treibt diese Gesellschaft ständig (und wie es gegenwärtig scheint: unaufhaltsam) auf den Punkt ihrer Selbstauflösung, auf die Selbstvernichtung zu.

2.2. Ebenen des hegemonialen Feldes

In bezug auf den zivilgesellschaftlichen Bereich sind verschiedene Ebenen eines hegemonialen Feldes zu unterscheiden. Damit ist der Ort gemeint, auf dem sich die Dialektik von ideologischer Formierung und kultureller Bildung in ausgezeichneter Weise abspielt. Im folgenden versuche ich, gegenwärtig vorliegende Tendenzen in einem ersten Zugriff zu skizzieren.

Erstens: Die massenmediale und kulturindustrielle Alltagskultur. Sie vermittelt ein bestimmtes Welt- und Menschenbild: den auf Teilfunktionen reduzierten, de-subjektivierten Menschen als ‹implizites Ideal›. Ihr Effekt ist die Zurichtung der Subjekte in ihrem gesamten psychisch-sinnlichen Apparat, die Anpassung ihrer Bedürfnisse an die von dieser Kultur vermittelten impliziten Normen (Beispiel: die Pornographisierung des Alltags.) Dabei hat sie die Funktion einer umfassenden Weltorientierung, die den ‹ganzen Menschen› betrifft: Leib, Seele, Bewußtsein. Für unseren Zusammenhang ist unerheblich, ob die Wirkungsweise dieser Alltagskultur von ihren Produzenten bewußt intendiert wird oder ob die Intention allein oder primär von Profitinteressen her bestimmt, die Wirkung ein nicht unmittelbar intendierter ‹Nebeneffekt› ist. Was hier interessiert, ist die reale Wirkungsweise dieser Kultur.

Zweitens: Die Ebene des Alltagskonsums: Warenwelt und Warenästhetik. Diese ist gerade auch in ihrer ideologisch-kulturellen Funktion von grundlegender Bedeutung. Zu Recht spricht W.F. Haug in der *Kritik der Warenästhetik* von der Deformation der Sinnlichkeit als Effekt der Warenästhetik, von der Reduktion der Subjekte zu Schattenbildern des lebendigen Menschen.

Drittens: Die ‹traditionellen› Medien der Subjektbildung und Weltanschauungsvermittlung: Erziehung (Familie, Schule, Universität); Recht, Moral, politische Bildung; Religion; die publizistischen Medien; Literatur und die Künste; Wissenschaften und Philosophie. Wenn auch die ‹traditionellen› Medien der Subjektbildung in der Gesellschaft des entwickelten Kapitalismus für viele Menschen nicht mehr die traditionell zentrale Funktion ideologischer Formierung ausüben, ja zunehmend als Instanzen der Subjektbildung an den Rand gedrängt werden, so wäre es für die Strategie einer demokratischen Hegemonie verheerend, sie zu vernachlässigen. In ihnen liegt ein großes Potential von Widerstand gegen De-Subjektivierung und Entmündigung, das Potential kul-

tureller Opposition. (Ein ‹neues› Medium wie das Fernsehen steht in gewissem Sinn ‹quer› zu der aufgeführten Liste. Eine differenziertere Ausarbeitung solcher Unterscheidungen ist unbedingt erforderlich.)

Einer weit verbreiteten falschen Meinung sei hier entgegengetreten: der Auffassung, daß angesichts des unaufhaltsamen Aufstiegs der ‹neuen Medien› die traditionellen Künste – vor allem die Literatur – ausgedient haben. Die Leute lesen nicht mehr, heißt es. Ihre Medien der Unterhaltung, Information und Bildung sind Fernsehen, Video und Computer. Nun stimmt es erstens nicht, daß die ‹Leute› (wer immer das sei) schlechterdings keine Bücher mehr lesen. Und soweit es stimmt: mit einer schlechten Wirklichkeit sollten wir uns gerade nicht abfinden. Eine Befürchtung ist sehr ernst zu nehmen: das Drohbild der analphabetischen Gesellschaft. Sie ist eine reale Möglichkeit gesellschaftlicher Entwicklung. Zweitens: Die Tatsache, daß die ‹neuen Medien› nicht aus der Welt zu schaffen sind – die Unumkehrbarkeit der technologischen Entwicklung – läßt nicht die Schlußfolgerung zu, daß sie die ‹alten› einfach ersetzen. Positiv verstanden – d.h. aber: in einer richtigen Weise gebraucht – bedeuten die neuen Medien eine enorme Erweiterung menschlichen Bewußtseins und menschlicher Weltaneignung. Sie enthalten das Potential der Extension menschlicher Sinnlichkeit, ja menschlichen subjektiven Vermögens überhaupt.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß Ästhetik gattungsgeschichtlich an menschliche Sinnlichkeit gebunden ist. Kern des Ästhetischen ist die Bildung menschlicher Sinnlichkeit. Bereits auf der Ebene des Alltagslebens hat jedes kulturelle Sich-Einrichten in eine gegebene Welt, jede Humanisierung von Umwelt einen elementaren ästhetischen Aspekt. Dieser besteht in der darin eingebundenen Entwicklung von Sinnlichkeit und sinnlicher Wahrnehmung. Jede Kultivierung einer Lebenswelt schließt Ästhetisierung ein, die immer Formierung von Sinnlichkeit (nach der Seite des Subjekts wie seines Gegenstands), Bildung ästhetischer Gegenständlichkeit wie auch des subjektiven, gegenständlichen ästhetischen Sinns ist. Die Künste nun als Ensemble von Gattungen und Formen repräsentieren das vergegenständlichte Medium sich historisch entwickelnder menschlicher Sinnlichkeit (Sinnlichkeit als fundamentales Subjektvermögen), das so wenig abgeschlossen und abschließbar gedacht werden kann wie die menschliche Geschichte selbst. Die Geschichte des Ästhetischen insgesamt – über

die Künste hinaus – ist das aufgeschlagene Buch der gegenständlichen Bildung menschlicher Sinnlichkeit. In der Arbeit an der Bildung von Sinnlichkeit läßt sich die elementare Funktion des Ästhetischen erblicken. In dieser Bedeutung sind gerade die Künste Vergegenständlichungen (und damit Medien der Entwicklung und Bildung) menschlichen Subjektvermögens. So arbeitet Literatur an der Bildung von Sprachfähigkeit, Musik an der Bildung des Ohrs, die bildhaft gestaltenden Künste an der Bildung des Sehens. Diese elementare Funktion der Künste ist zugleich ihre permanente Grundfunktion.

Eine Position, die die traditionellen künstlerischen Medien verteidigt, braucht diese Verteidigung nicht kulturkonservativ mit einer prinzipiellen Ablehnung der neuen Medien zu verbinden. Vielmehr ist zu sehen, daß sich hier – der Chance nach – *eine Erweiterung menschlichen Subjektvermögens auf der Grundlage einer technologisch erweiterten Arbeitsteilung der Sinne vollzieht*, in der die traditionellen Künste nicht obsolet werden, sondern eine Funktionsveränderung erfahren. Neue Funktionszuordnungen ergeben sich, was auch heißt, daß bestimmte Funktionen, die konventionell von den traditionellen Medien erfüllt wurden, von den neuen Medien besser erfüllt werden können (so die Funktionen der Information, Dokumentation, authentischen Wiedergabe usw.). Andererseits erfüllen die traditionellen Medien Funktionen, die die neuen nie erfüllen können. So gehe ich davon aus, daß die Sprachfähigkeit wesentlich zum Menschen gehört, der Verlust – oder auch nur die Verkümmerung – von Sprache den Verlust von Mensch-Sein bedeutet. Der sprachlose Mensch ist der Mensch ohne Erinnerung und Bewußtsein – Aitmatows Mankurt *(Der Tag zieht den Jahrhundertweg):* Mit der Sprache und Erinnerung ist der Mensch des Kerns seines Mensch-Seins beraubt. Die Schreckensvision eines solchen Nicht-mehr-Menschen gehört zum Bild des möglichen Triumphs der Barbarei. Daß dieser heute nicht nur durch den Siegeszug der computerisierten Medien – ihren falschen Gebrauch – möglich geworden ist, sondern auch durch gentechnologische Manipulation täglich möglicher wird, macht die hochgradige Gefährdung unserer kulturellen Situation manifest. In der Tat: die Stunde hat zwölf geschlagen!

2.3. Demokratische Hegemonie als strategisches Konzept

Als Gegenbegriff zur *herrschenden Hegemonie* sei der Begriff einer *demokratischen Hegemonie* vorgeschlagen, an deren Konzept zu arbeiten, die in praktischer Politik durchzusetzen das Ziel ist. Für eine an Marx orientierte Position wäre die voll verwirklichte Demokratie identisch mit dem Sozialismus. Kampf um demokratische Hegemonie schließt also ein: Handeln in sozialistischer Perspektive.

Die Aufgabe eines Handelns in sozialistischer Perspektive muß heute lauten: *Entwicklung der Zivilgesellschaft*. Das meint zuallererst die Bewahrung und Erweiterung der politischen und rechtlichen Errungenschaften der bürgerlichen Revolution und damit auch der formell demokratisch verfaßten bürgerlichen Gesellschaften der Gegenwart, gerade auch und intensiviert in der spätimperialistischen Phase. Sie schließt die Einlösung der von Aufklärung und Revolution postulierten, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht verwirklichten Ideale ein. Ich denke dabei sowohl an politische und Rechtsinstitutionen (z.B. Gewaltenteilung) als auch an spezifische Inhalte (Normen, Werte, Ideale) – jene Inhalte, die der Begriff des Projekts der Moderne meint. Die Verwirklichung fundamentaler Menschenrechte – ich nenne allein Leben, Arbeit, Frieden, Unverletzlichkeit der Person, individuelle Entwicklung und Bildung, Freiheit der Weltanschauung und Religion – gehört zu den integralen Bestandteilen jedes sozialistischen Programms. Der Gedanke einer ‹höheren Gesellschaftsform› impliziert notwendig die Verwirklichung solcher fundamentaler Rechte – das eine ist nicht ohne das andere. Zivile Gesellschaft in sozialistischer Perspektive meint schließlich Entwicklung von Demokratie über die ‹formale Demokratie› der bürgerlichen Gesellschaft hinaus: reale Teilnahme der Bevölkerungsmehrheit (all derer, die heute aus den wesentlichen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen sind – idealiter natürlich aller Gesellschaftsmitglieder) an den Prozessen der Entscheidungsfindung und -ausübung, am politischen Leben des Gemeinwesens, das erst dann *‹öffentliche und gemeinsame Sache›*, *res publica*, Republik genannt werden könnte.

Die Menschenrechte sind die bedeutendste politisch-theoretische Erbschaft von Aufklärung und Revolution. Sie sind das Kernstück der Überlieferungen politischer Kultur der europäischen und Menschheitsgeschichte. Sie stellen deshalb jedoch noch keine

absoluten zeitlosen Normen dar. In ihrer Substanz bilden sie Normen einer politischen Ethik, und sie sind, wie alle ethischen Normen, geschichtlich entstanden und geschichtlichem Wandel unterworfen. Geschichtlicher Wandel meint keine beliebige Relativierung, sondern weist auf ihre Entstehung, Transformation und Fortschreibung hin.

Menschenrechte meinen in ihrem Kern die jedem Menschen zustehenden Ansprüche auf selbstbestimmtes Handeln. In ihren ersten bürgerlichen Formulierungen stehen Leben, Freiheit, Eigentum, Volkssouveränität, Streben nach Glück, Gesetzlichkeit, auch Widerstand gegen Unterdrückung im Mittelpunkt. Später treten Arbeit und Bildung hinzu. Mit der entstehenden Arbeiterbewegung treten letztere in eine zentrale Position. Eine ähnlich zentrale Rolle muß heute das Recht auf Frieden besitzen. Hinzu kommt die Forderung nach Bewahrung der Natur. Recht auf Frieden und Bewahrung der Natur sind Teil dessen, was die kulturellen Rechte genannt werden können. Diese zielen auf Bedingungen, die garantiert sein müssen, um die Entfaltung individueller Fähigkeiten zu ermöglichen.

Eine geschichtlich-materialistische Begründung von Menschenrechten ist möglich über den Begriff des *Kulturellen*. Dieser meint im Kern die *Gesamtheit selbstproduktiver Akte* (vgl. Metscher 1982). Kultur ist immer individuell-soziale Selbstverwirklichung, Selbstverwirklichung als Selbstbestimmungsakt, Konstitution gesellschaftlicher Individualität durch Handeln der Subjekte selbst.

Wenn selbstbestimmtes menschliches Handeln Kern der Menschenrechte ist, dann ist die Zivilgesellschaft der zentrale Ort, an dem die Menschenrechte ihre Wirklichkeit haben. D.h., sie ist der erste Ort des Kampfs um ihre Durchsetzung. Selbstbestimmtes Handeln hat in der Zivilgesellschaft ihren Mittelpunkt: Sie ist die Stelle, an der Individualität konkret wird. Individualität verwirklicht oder verfehlt sich im zivilgesellschaftlichen Handeln (nicht in diesem allein, aber in diesem zentral).

Bezogen auf das Konzept eines hegemonialen Feldes mit einer Vielzahl von Ebenen ist zu sagen, daß der Kampf um demokratische Hegemonie, um Subjektwerdung, Emanzipation und Mündigkeit der Individuen auf allen diesen Ebenen geführt werden muß – im Idealfall auf allen Ebenen zugleich. Es kann überhaupt nicht vorentschieden werden, welche Ebene dabei am wichtigsten ist. Der Kampf innerhalb der traditionellen kulturellen Formen – Po-

litik, Erziehung, Recht, Kunst und Literatur, Wissenschaften und Philosophie, Religion – hat nach wie vor zentrale Bedeutung. Daneben tritt der hegemoniale Kampf innerhalb der Alltagskultur, in den Bereichen von Warenästhetik und Konsumwelt, in Presse, Fernsehen und Rundfunk. Alle diese Felder sind bewußt und konzeptionell als Felder eines kulturellen Kampfes zu sehen, dessen konkrete Formen nie vorauszusehen sind. Unhintergehbar scheint mir die grundlegende Einsicht Gramscis, daß der Kampf um demokratische Hegemonie – Herrschaft durch Zustimmung, die als demokratische nur eine solche des rationalen (d.h. auf Einsicht beruhenden) Konsenses sein kann – an allen Fronten geführt werden muß. Prioritäten sind allein auf der Grundlage konkreter Analysen einer konkreten Situation festzulegen. Jede ausschließende Entgegensetzung wäre ein verhängnisvoller strategischer Irrtum. So ist der kulturelle Kampf außerhalb wie innerhalb existierender Institutionen und Parteien zu führen – wo immer dies möglich ist, wo immer die Kräfteverhältnisse es zulassen.

Im folgenden seien einige strategische Gesichtspunkte für diesen Kampf um kulturelle Hegemonie kurz ausgesprochen.

Ein grundlegender Gesichtspunkt ist der der Einheit der oppositionellen demokratischen Kräfte. «Schafft die Einheit!» (Peter Weiss) ist und bleibt erstes Gebot. Die Strategie herrschender Klassen hat immer gelautet: *divide et impera*. Das stählerne Gehäuse der Kapitalgesellschaft ist unzerbrechbar, wo diese Strategie gelingt. Einheit der oppositionellen Kräfte heißt dabei: Einheit der Kräfte von Arbeit, Wissenschaft und Kultur, ganz eindeutig heute unter Einschluß der christlichen Kirchen (sicher auch anderer Weltreligionen; auch der Islam hat, seinen fundamentalistischen Verzerrungen zum Trotz, ein im höchsten Maß zivilisierendes Erbe). Das humanistisch-demokratische Potential der Religion kann in manchen Teilen der Welt eine Schlüsselrolle im Kampf um die Zukunft spielen.

Ein zweiter Gesichtspunkt ist die heute notwendige globale Orientierung. Der hegemoniale Kampf der Gegenwart hat die Überwindung jeder Form des Eurozentrismus zu seiner Voraussetzung.

Konzeptionell auszuarbeiten ist der Begriff einer *Neuen Aufklärung*, als gemeinsame Leistung von Künstlern, Schriftstellern, Wissenschaftlern und Philosophen – bewußt konzipiert als Antwort auf die Offensive der aufklärungsfeindlichen Gegenkräfte, für die

u.a. der Postmodernismus steht. Neuralgische Punkte sind dabei: die Frage nach einem dialektischen Vernunftbegriff; Weltanschauung und Sinnfrage; kultureller Fortschritt und ökonomische Produktivkraftentwicklung; das Verhältnis zur Natur; Geschlechterverhältnis und Klassenfrage; Bourgeoisie und Proletariat heute; die Frage nach dem ‹Subjekt› demokratischer Hegemonie und sozialer Erneuerung; das Denken einer neuen Kultur; Rationalität und Phantasie, Utopie und antizipierendes Bewußtsein; die Rolle Europas im Rahmen einer transeuropäischen Orientierung, die Rolle der ehemals ‹Dritten› Welt als welthistorische Kraft; Kampf um Gedächtnis: kulturelle Erinnerung und historisches Bewußtsein.

3. Selbstbefreiung oder Selbstvernichtung

Gramsci spricht einmal vom Zustand einer Welt, die zu Ende geht, ohne daß eine neue geboren werden kann (Joseph Losey stellt diesen Satz seinem großen Don-Giovanni-Film als Motto voraus). Es ist dies genau die Situation, in der wir stehen. Die alte Welt geht zugrunde, die neue kann nicht geboren werden. Und doch ist eine neue Welt notwendig, zumindest eine grundlegende Veränderung der alten; eine Veränderung unserer selbst wie der gesellschaftlichen Verhältnisse, die unser Leben beherrschen.

Die Notwendigkeit einer ‹neuen› Welt (wir brauchen sie nicht ‹sozialistisch› zu nennen) ergibt sich aus nichts anderem zwingender als aus der aktuellen Verfassung der gegebenen ‹alten› – aus der Natur der im globalen Umfang zu lösenden Probleme: ökologische Katastrophe, Hunger, die Geschlechterfrage, Ausbeutung von Menschen und Raubbau an der Natur, Verelendung ganzer Kontinente, Krieg und perennierende Gewalt, Rassismus, Rauschgift, der Amoklauf freigesetzter Macht.

Das Grundproblem ist sehr einfach. Wäre die alte Welt imstande, diese Probleme zu lösen, kurzfristig oder langfristig, würden wir der grundlegenden Veränderung nicht bedürfen. Nichts aber spricht dafür, daß ein gesellschaftliches System, das strukturell auf Profit, Ausbeutung menschlicher und natürlicher Ressourcen und damit auf Gewalt beruht, das in offener Programmatik auf ‹Konkurrenz›, ‹Kampf› und Recht des Stärkeren setzt, die anstehenden Probleme lösen kann. Nicht, ohne sich selbst aufzugeben. Globale Dominanz des Kapitals ist sehr wohl vorstellbar, ja erscheint heute als wahrscheinliches Resultat der menschlichen Geschichte. Nicht

vorstellbar aber ist die Lösung der globalen Probleme durch das Kapital. Lediglich eine Gesellschaft, die dem Prinzip der Gewalt entsagt, könnte eine solche Lösung bewirken. Dies müßte eine Gesellschaft sein, in der Kooperation an den Platz von Konkurrenz träte, Gleichheit und Ausgleich an die Stelle von Druck und Macht: historisch gesehen die uralte Idee einer sozialistischen Gesellschaft – kein Paradies auf Erden, doch eine Welt, in der menschenwürdig gelebt werden kann. Der Kapitalismus ist fähig zur Weltherrschaft, das wissen wir jetzt, nicht aber ist er fähig zum Bau einer menschlichen Welt. Diese muß errichtet werden in einer Gegenbewegung gegen die Wirklichkeitsform, die heute ihren Triumph feiert. Nach wie vor gilt, daß die neue Welt im Schoße der alten schlummert. Als weltgeschichtliche Alternative steht unverändert die Einsicht Rosa Luxemburgs: Sozialismus oder Rückfall in die Barbarei – heute vielleicht verschärft zu formulieren: *neue Gesellschaft oder globaler Untergang*.

Die Situation, in der wir gegenwärtig stehen, ist von einem eigentümlichen Paradoxon geprägt. Dieses besteht darin, daß in der äußersten Hoffnungslosigkeit unserer Lage ein Moment von Hoffnung liegt. Ohne eine grundlegende Veränderung unserer selbst wie der Welt, in der wir leben, scheint der Weg unausweichlich in die Katastrophe zu führen. Die geforderte Veränderung ist also weit mehr als blasses moralisches Postulat. Sie ist zum ersten Imperativ des Überlebens geworden. Was einst – in noch gar nicht so ferner Vergangenheit, die aber weit zurückzuliegen scheint – ein weltfremder Traum war, den man lächelnd ignorieren konnte, hat sich jetzt zur materiellen Bedingung des Überlebens verwandelt. Und darin gerade liegt eine Spur von Hoffnung: daß angesichts der Größe der Gefahr auch die Kräfte erwachsen, der Gefahr zu begegnen. Wächst, wo Gefahr ist, auch das Rettende? Hölderlins Frage dürfte heute unsere Schicksalsfrage sein.

Literatur

Ahmad, A., 1994. In Theory. Classes, Nations, Literatures. London.

Améry, J., 1997. Aufklärung als Philosophia perennis, in: *Die Zeit* vom 20. Mai.

Anders, G., 1956. Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München.

Beck, U., 1992. Verkannte Propheten, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23. September.

Benjamin, W., 1980. Gesammelte Schriften, Frankfurt/M. 1980.
Ferry, L. / Renault, A., 1985. La Pensée 68. Essai sur l'Anti-Humanisme Contemporain. Paris (dt. Antihumanistisches Denken. München 1987).
Gerlach, R./Richter., M. (Hg.) 1986. Peter Weiss im Gespräch. Frankfurt a. M.
Gerns, W., 2000. Lenins Imperialismustheorie und heutiger Kapitalismus. In: *Marxistische Blätter*. Heft 3, 59-63.
Hobsbawm, E. 1995. Age of Extremes. London
Holz, H.H., Gedanken zum Selbstverständnis einer kommunistischen Partei, in: *Unsere Zeit* vom 28. Februar 1992.
Holz, H.H. 2000. Globalisierung als Moment imperialistischer Strategie, in: *Unsere Zeit*, 16. Juni
Marshall, S. 2000. Neue Merkmale der Globalisierung, in: Unsere Zeit, 11./18. August
Marx, K., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW 42, Berlin 1977 ff.
Metscher, T. 1973. Geschichte und Mythos bei Beckett. In: K. Dreysse (Hg.), Materialien zu Samuel Becketts *Warten auf Godot*. Frankfurt/M., 49-62.
Metscher, T. 1975. Samuel Beckett. Zur ästhetischen Physiognomie spätbürgerlichen Kulturzerfalls. In: P. Bürger (Hg.), vom Ästhetizismus zum Nouveau Roman. Frankfurt/M., 121-162.
Metscher, T. 1982. Kunst, Kultur, Humanität. Studien zur Kulturtheorie, Ideologietheorie und Ästhetik. Fischerhude
Metscher, T. 1984. Der Friedensgedanke in der europäischen Literatur. Studium zum Verhältnis von Literatur und Humanität mit einem Essay zu Picassos *Guernica*. Kunst, Kultur, Humanität, Bd. II. Fischerhude.
Metscher, T. 1989. Herausforderung dieser Zeit. Zu Philosophie und Literatur der Gegenwart. Düsseldorf.
Metscher, T. 1992. Pariser Meditationen. Zu einer Ästhetik der Befreiung. Wien
Metscher, T. 1993. Zivilgesellschaft und Kultur. In: J. Borek u.a. (Hg.), Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci. Wien. 39-62.
Schneider, N. 1986. Bastelei als Subversion? Zur Kritik der Philosophie Jacques Derridas, in: *Debatte,* Heft 3.
Seppmann, W. 2000a. Paradoxien einer ‹postmodernen› Ethik. In: *Marxistische Blätter*, Heft 1, 15-23.
Seppmann, W. 2000b. Das Ende der Gesellschaftskritik? Die ‹Postmoderne› als Ideologie und Realität. Köln.
Sokal, A. / Bricmont, J. 1999. Intellectual Impostures. Postmodern Philosophers' Abuse of Science. London (dt. Eleganter Unsinn, München 1999).

Fussnoten

1 Zum Postmodernismus als Herrschaftsideologie vgl. vor allem die Arbeiten von Werner Seppmann (zuletzt Seppmann 2000 a u. 2000 b). Vgl. auch meine eigenen Ausführungen in Metscher 1989 (die Anknüpfung an die dort vorgetragene Argumentation kann an dieser Stelle aus Raumgründen nicht geleistet werden – sie wird an anderem Ort vorgetragen werden müssen). Eine vernichtende Kritik postmodernen Denkens – der Nachweis seinen eingeborenen Scharlatanerie – ist von Alan Sokal und Jean Bricmont jetzt vorgelegt worden (Sokal/ Bricmont 1999). Zur Kritik des Antihumanismus postmodernen Denkens vgl. Ferry/ Renault 1985.

2 Jürgen Habermas hat dies in bezug auf die philosophische Postmoderne überzeugend demonstriert; vgl. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, dazu Metscher 1989.

3 Dazu des Näheren, am Beispiel Becketts und des absurden Bewußtseins Metscher 1973 u. 1975.

4 Vgl. «Wirklichkeit, Möglichkeit, Freiheit. Zur Notwendigkeit eines Denkens im Horizont der Utopie». In: Metscher 1992, 361-364

5 In einem Artikel, der dem hier Abgedruckten als Vorstudie zugrunde liegt, habe ich selbst 1993 den Begriff der ‹postmodernen Kapitalgesellschaft› vorgeschlagen (vgl. Metscher 1993).

6 Willi Gerns' Artikel *Lenins Imperialismustheorie und heutiger Kapitalismus*, der genau auf die hier gestellte Frage Bezug nimmt (Gerns 2000), erschien nach Abschluß meines Manuskripts und konnte deshalb nicht mehr berücksichtigt werden. Gleiches gilt für Holz 2000 und Marshall 2000.

7 Peter Weiss, in Gerlach/Richter 1986, 202.

8 Vgl. dazu A. Ahmad, Three World Theory: End of a Debate: «The capitalist world today is not divided into monolithic oppositions: white/ non-white, industrialized/ non-industrialized. Rather, its chief characteristics in the present phase are (1) that it is a hierarchically structured global system in which locations of particular countries are determined, in the final analysis, by the strengths and/or weaknesses of their economies; and (2) the system itself is undergoing a new phase of vast global restructuring» (Ahmad 1994, 311f.)

Werner Seppmann

«Gescheiterte Moderne»? Das «Postmoderne Denken» als Krisenideologie

Die Situation könnte paradoxer kaum sein! Eine fundamentale Krise drückt allen Lebensverhältnissen ihren destruktiven Stempel auf. Unsicherheit und «Unübersichtlichkeit» sind zur prägenden Sozialerfahrung geworden; immer mehr Menschen werden mit sozialer Deklassierung und unsicheren Zukunftsperspektiven konfrontiert. Dennoch formiert sich nur verhaltener Widerstand, fügt sich die Mehrheit der Krisenopfer sprachlos ihrem «Schicksal». Trotz zunehmender Massenarbeitslosigkeit, trotz Demontage des sozialstaatlichen Regulationssystems und einer eklatanten Verschärfung der sozialen Gegensätze hat sich bisher nur eine punktuelle Auflehnungs- und Widerspruchsbereitschaft artikuliert.

Die Sprachlosigkeit des Alltagslebens korrespondiert mit dem vernehmlichen Schweigen großer Teile der Intelligenz über die soziokulturelle Katastrophenentwicklung. Jedoch ist mehr als bloße Zurückhaltung oder vielleicht Unsicherheit zu beobachten. Vorherrschend ist ein bewußter Verzicht auf kritische Stellungnahmen zu den Ursachen der aktuellen Entwicklungen. Gesellschaftskritik ist in die Defensive geraten, die Fragen nach soziokulturellen Alternativen sind tabuisiert. Zu beobachten ist zwar eine breite Verunsicherung über die Krisendynamik und ihren regressiven Konsequenzen, aber auch, daß von ihrer Unvermeidbarkeit ausgegangen wird, weil Gegenentwürfe, gar utopische Perspektiven undenkbar geworden seien. Kulturindustrielle Formeln von der «Unaufhörlichkeit der Gegenwart» und intellektuelle Phantasien von der «ewigen Wiederkehr des Gleichen» behaupten ihren hegemonialen Einfluß.

Während das Alltagsbewußtsein das soziale Geschehen als undurchsichtig und vom blinden Zufall beherrscht erlebt, ist in einflußreichsten intellektuellen «Diskursen» vom «Ende der Gesellschaftskritik» und der angeblichen Ununterscheidbarkeit von

Realität und Fiktion, Wahrheit und Lüge die Rede. Es ist nur zu offensichtlich: Große Teile der Intelligenz haben im Windschatten der soziokulturellen Umbrüche ein ehemals kritisches Selbstverständnis gegen soziale Gleichgültigkeit und intellektuellen Relativismus eingetauscht. Wenn die Krisenprozesse thematisiert werden, schleicht sich in die Zustandsbeschreibung mit großer Regelmäßigkeit ein affirmativer Grundton ein. Als intellektuell erstrebenswert wird nur noch die Beschreibung eines Zustandes angesehen, ihn aber auf seine Ursachen hin zu befragen geradezu als Zumutung betrachtet. Es ist unschwer zu erraten, daß wir uns inmitten der Vorstellungswelt eines sogenannten «Postmodernen Denkens» befinden.

Die Unaufhörlichkeit der Gegenwart

Zwar hat der Postmodernismus als konzeptionelle Ideologie seinen intellektuellen Höhepunkt offensichtlich schon überschritten, doch scheint das seine Breitenwirkung nicht zu beeinträchtigen. Seine Denkvoraussetzungen werden nicht nur in vielen Kultur- und Sozialwissenschaften als der Weisheit letzter Schluß erachtet: Seine Signalbegriffe und Orientierungsschablonen sind zu soziokulturellen Selbstverständigungsmustern mutiert. Auch wenn auf die postmodernistischen Kategorien nicht explizit Bezug genommen wird, ordnet sich das Denken in vielen Fällen bereitwillig dem unter, «was man die allgemeine Kultur der Postmoderne, ihre intuitiven Impulse und Gefühlsnotwendigkeiten nennen könnte» (T. Eagleton). Dominant ist eine resignative Gestimmtheit, die Fixierung auf den unmittelbaren Augenblick und der Verzicht auf ein perspektivisches Denken. Die Bestimmung, daß es «keinen Emanzipationshorizont mehr gibt» (J.-F. Lyotard), gilt als neuer kategorischer Imperativ. Hoffnungen, durch die zugespitzte Krisenentwicklung würde in signifikanten Teilen der Intelligenz eine Umorientierung in Gang gesetzt, haben sich bisher nicht erfüllt.

Es ist zu konzedieren, daß sich das, was sich als «Postmodernes Denken» bezeichnet oder als solches identifizieren läßt, auf der Oberfläche außerordentlich bunt und vielfältig präsentiert. Aber all diesen Artikulationsformen liegt ein harter Kern von Prämissen und Basisüberzeugungen zugrunde, die den Denkprozeß einengen und ihn inhaltlich präjudizieren: Nicht der soziale Zusammenhang ist nach den Maximen des Postmodernismus der relevante

Bezugspunkt zum Verständnis von Wissensformen, Handlungsmustern oder Lebensentwürfen, sondern die Kenntnisnahme ihrer «Unmittelbarkeit» und ihres realen oder vermeintlichen «Eigensinns». Im Zentrum der «postmodernen» Kritik stehen deshalb die «großen Erzählungen», d.h. das Denken in Zusammenhängen und Kausalitätsbeziehungen, weil sie angeblich das Existenzrecht des einzelnen Moments negieren und «dezentrierte Erfahrungen» verhindern.

Das «Postmoderne Denken» gewinnt seine vordergründige Plausibilität durch die Benennung einer Vielzahl drängender Krisenphänomene und die Thematisierung subjektiver Artikulationsansprüche. Seinen intellektuellen Kredit hat es durch die Forderungen begründet, das Existenzrecht von Randgruppen ernst zu nehmen und nonkonforme Lebensweisen zu akzeptieren. Darüber hinaus scheinen die postmodernistischen Zustandsbeschreibungen der Gegenwart unbestechlich zu sein: Das Bemühen, Gleichheit und Gerechtigkeit zu realisieren, sei vergeblich gewesen, alle Versuche gesellschaftsverändernden Handelns hätten ihr Ziel verfehlt. Die auf Rationalität fixierte Zivilisation ist in eine Sackgasse geraten und der Glaube an den unaufhaltsamen Fortschritt hat sich als Illusion erwiesen. Progression und Selbstzerstörung scheinen in der menschlichen Geschichte unauflöslich miteinander verwoben und Alternativen zum triumphierenden kapitalistischen Weltsystem kaum mehr sichtbar zu sein.

Wenn dieses Problembewußtsein auch von groben Verallgemeinerungen geprägt ist, könnte es dennoch eine sinnvolle Basis sein, um nach den realen Ursachen des Scheiterns gesellschaftsverändernder Initiativen und der Instrumentalisierung der Vernunft zu fragen. Jedoch gehen die «postmodernen» Redeinszenierungen diesen Fragestellungen geschmeidig aus dem Weg. Denn nicht gesellschaftliche Entwicklungen, oder gar die Auseinandersetzung zwischen sozialen Kräften, haben nach den Grundüberzeugungen des Diskurses zu den zivilisatorischen Katastrophen geführt, sondern der intellektuelle Ermächtigungsanspruch des Denkens selbst sei dafür verantwortlich: Die Ursache so ziemlich aller Irrwege und Sackgassen unseres Jahrhunderts werden vom Postmodernismus in dem der Aufklärungstradition verpflichteten Denken und dessen Insistieren auf Zusammenhängen und Strukturbeziehungen verortet: «Vernunft und Macht sind eins» – postuliert Lyotard.

Weil kulturelle und soziale Phänomene sich durch eine kaum

vermittelbare Singularität auszeichneten, konstituiere jeder Erkenntnisanspruch und jeder Versuch, den unmittelbaren Eindruck theoretisch zu überschreiten, ein «Zwangsverhältnis». Die Frage nach wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten wird als absolutistisches Wahrheitsstreben diskreditiert, dem methodischen Denken überhaupt eine Tendenz zur undifferenzierten Verallgemeinerung unterstellt. Ähnlich wird mit allen relevanten erkenntniskritischen Begriffen verfahren: Wahrheit, Zusammenhang, Widerspruch etc. repräsentieren für den Postmodernismus eine Form des entfremdeten Denkens. Es hat sich in den Sphären der «postmodernen» Diskurse «eine radikale Vernunftkritik ausgebreitet, die nicht nur gegen die Aufspreizung des Verstandes zur instrumentellen Vernunft protestiert, sondern Vernunft überhaupt mit Repression gleichsetzt – um dann fatalistisch oder ekstatisch bei einem ganz Anderen Zuflucht zu suchen» (J. Habermas).

«Differenz» oder Selbstbestimmung

Trotz seiner antiaufklärerischen Grundtendenz darf jedoch nicht übersehen werden, daß der Postmodernismus «eine Reihe wesentlicher Konfliktlinien des geistigen Lebens kapitalistischer Gesellschaften» thematisiert (E. Hahn) Er ist in seinen besten Teilen intellektuelle Reaktion auf einen krisenhaften soziokulturellen Wandel. Und auf dieser Ebene hat das «Postmoderne Wissen» auf den ersten Blick etwas überzeugendes: Mit seiner Kritik an den «großen Erzählungen» will es bedrohte Lebens- und Entfaltungsansprüche thematisieren, die Sensibilität für kulturelle «Zwischentöne» fördern, die Differenz gegen nivellierende Entwicklungen und das Fragment gegen systematisierende Anmaßungen zur Geltung bringen. Vordergründig betrachtet, können die postmodernistischen Problembeschreibungen und die Thematisierung soziokultureller «Pathologien» auch als Kritik und bedenkenswerte Reaktion auf fundamentale Veränderungen der Arbeits- und Lebensverhältnisse im Risikokapitalismus verstanden werden.

Aber, wie gesagt, sind diese Interventionen nur auf dem ersten Blick überzeugend. Denn es ist nicht zu übersehen, daß auf die Benennung von Krisensymptomen keinesfalls die notwendige Analyse folgt. Trotz der herrschaftskritischen und «subversiven» Selbstbezichtigungen wird man polizeiwidrige Aufsässigkeit vergebens suchen: Jeder Hinweis auf einen kritikwürdigen Aspekt

der sozio-kulturellen Entwicklung wird mit einer intellektuellen Geste resignativer Anpassung kompensiert. Die eben vielleicht noch mild anklagend festgestellte soziale Entwurzelung wird postwendend zur Voraussetzung individueller Selbstentfaltung verklärt; der «postmoderne» Auflehnungsversuch bleibt somit ein kraftloses Symbol eines subjektivistischen «Protestes» gegen die selbstzerstörerischen Konsequenzen der herrschenden Vergesellschaftungsbedingungen. Die affirmative Grundtendenz des Postmodernismus ist die Konsequenz seiner methodischen Positionierung: Die Konzentration auf die «Diskontinuität» und die Überbewertung des «Besonderen» sowie die Verabsolutierung von «Wahrnehmung» und Beschreibung führt zu einer Denkhaltung, die sich mit dem Augenschein zufrieden gibt, nicht nach soziokulturellen Zusammenhängen und den Ursachen der Fremdbestimmung fragt.

Das Diskurs-Wissen ist in entscheidenden Bereichen mit dem Orientierungshorizont eines Alltagsbewußtseins deckungsgleich, das nichts grundsätzlich erklären und keine Kontexte reflektieren will, dem aber auch emanzipatorische Ambitionen fremd geworden sind. Das «Postmoderne Denken» ratifiziert das falsche Bewußtsein einer Praxis, die durch die konkurrenzgesellschaftlich erzwungene Konzentration auf den Augenblick unvermittelt nur unzureichend die Bedingungen und die Möglichkeiten ihrer eigenen Existenz zu begreifen in der Lage ist.

Partei ergriffen wird in den Diskursen zwar für Vielheit und «Differenz» als Voraussetzung individueller «Selbstbestimmung», ohne jedoch Rechenschaft darüber abzulegen, wie dieser Autonomieanspruch der Subjekte sich innerhalb des faktischen «Systemzusammenhangs» realisieren kann. Die «Individualisierung» des philosophischen Blicks führt nicht zu der versprochenen Sensibilität für die Menschen in ihren Lebensverhältnissen, denn durch den Willensakt alleine verlieren die Lebensumstände ja nicht ihre soziale Prägekraft für den Einzelnen. Sie zu ignorieren bedeutet nur, sie blind zu akzeptieren. Deshalb ist das Resultat der postmodernistischen Denkbewegungen alles andere als die angestrebte intellektuelle Selbstermächtigung, sondern ein Akt intellektueller Unterwerfung unter das herrschende soziale, psychische und ideologische Regulationssystem.

Die Intelligenz in der Krise

Die Intelligenz reagiert durch die Übernahme der Stimmungsbilder und Assoziationsschemata des Postmodernismus nicht nur auf die verbreiteten weltanschaulichen Desorientierungen, sondern auch auf eine ernste Krise ihrer eigenen Existenzbedingungen, den akademischen Stellenabbau und eine latente berufliche Unsicherheit. Für die in einem doppelten Sinne verunsicherte Intelligenz sind die postmodernistischen Denkmuster «Existenzbestimmungen»: Sie sind in einer Situation intellektueller und sozialer Bodenlosigkeit eine Rationalisierungsform eben dieser Bedrohungs- und Unsicherheitserfahrungen. Vielleicht noch stärker als die Menschen in ihren Alltagsverhältnissen ist die «freischwebende» Intelligenz so elementar verunsichert, daß schon die Benennung von Krisenphänomenen als entlastender Vorgang empfunden wird. Sozialpsychologisch ist dieser Vorgang als Assimilation an das Chaos, um die Bedrohung zu bannen, zu interpretieren, wissenssoziologisch als eine spezifische Praxis ideologischer Unterwerfung.

Durch die vorbehaltlose Akzeptanz einer immanenten Perspektivlosigkeit des sozialen Geschehens restituiert das denkende Subjekt eine schon verloren geglaubte weltanschauliche Sicherheit. Gleichzeitig garantiert die Übereinstimmung der Denkbewegung mit den herrschenden Orientierungsschablonen auch den karrierefördernden Konsens mit den hegemonialen Stimmungen. Den Frieden mit dem herrschenden Denken zu machen fällt um so leichter, als positive Stellungnahmen von der Intelligenz im entwickelten Kapitalismus nicht mehr erwartet werden; ein ideologisch entlastendes Einvernehmen darüber, daß Sicheres niemand weiß und Besseres nicht zu erwarten sei, reicht vollständig aus.

Aus der Perspektive einer «lebensweltlichen» Funktionalität für die Intelligenz betrachtet, stellt der Postmodernismus die Verfallsform einer «Theorie des dritten Weges» dar, die sich einer konsequenten Analyse der Krisenprozesse versagt. Derrida illustriert diese Option mit dem Satz: «Ich denke an die Notwendigkeit einer neuen Kultur, die eine andere Weise erfindet, das Kapital (Marxens Werk und das Kapital im allgemeinen) zu lesen und zu untersuchen.» Diese Haltung müsse zwischen zwei Polen lavieren; sie müsse zwar «den Mut aufbringen zu einer neuen Kritik der neuen Auswirkungen des Kapitals in bislang unbekannten technisch-sozia-

len Strukturen» (interessant ist schon die Feststellung, daß hierzu Mut aufzubringen wäre!), müsse aber zugleich die «schrecklich totalitäre Dogmatik» einer radikalen Kapitalismuskritik vermeiden.

Von Klasseninteressen und sozialen Konfrontationsverhältnissen, von der antizivilisatorischen Widerspruchsdynamik des kapitalistischen Zivilisationsmodells, sozialer Fremdbestimmung und *realen* Machtkonstellationen ist deshalb folgerichtig nicht die Rede und soll es zur Vermeidung einer traditionellen «marxistischen Einschüchterung» (womit Derrida wohl die radikale «Kritik alles Bestehenden» [Marx] meint) auch nicht sein! Das hat einen nicht geringen Vorteil: Durch diesen Blickwinkel (der sich auf das «Fragment» konzentriert und den Zusammenhang ausblendet) wird die Gefahr reduziert, daß die mit der Widerspruchsentwicklung konfrontierte Intelligenz sich mit «systemkritischen» Gedanken, also auch mit der Einsicht auseinandersetzen muß, daß viele der drängenden Probleme auf dem Boden der herrschenden Gesellschaftsordnung nicht mehr lösbar sind.

Das «Postmoderne Wissen» ist so konstruiert, daß sich fast alle soziokulturellen «Pathologien» unproblematisch «dekonstruieren» lassen, d. h. die Diskussion auf Nebenschauplätze umgeleitet wird bzw. sich in den Nebelwelten des diskursiven Verweisungslabyrinths verflüchtigen kann. Ich denke dabei beispielsweise an den inflationären Ausstoß gläubig-gestimmter Texte zur Foucaultschen «Machttheorie» – ohne daß das Wissen um die realen Machtkonstellationen nur um ein Quentchen verbreitert wird. Inszeniert wird bei jeder passenden Gelegenheit zwar eine Geste der «Distanz», die aber zu nichts verpflichtet, weil sie sich inhaltlichen Problematisierungen verweigert. In diesem Modus besteht die besondere Attraktivität des Postmodernismus: Er ermöglicht es der Intelligenz, ihr spezifisches Selbstverständnis zu bewahren, d.h. einen historisch gewachsenen Kritikanspruch aufrechtzuerhalten, ohne in Widerspruch zu den herrschenden Wertvorstellungen zu geraten. Vordergründig wird eine «subversive Dispositivität» kultiviert, jedoch hinter der Fassade des «Widerspruchs» der harte Kern des resignativen und zynischen Gegenwartsbewußtseins reproduziert.

Ästhetisierung und Affirmation

Weil der Postmodernismus seinen Blick von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der individuellen Existenz abwendet, bleibt

er nicht nur in einem systematischen Sinne defizitär, sondern ist für eine ideologische Vereinnahmung und machtkonforme Funktionalisierung prädestiniert. Unwillkürlich restituiert er mit seinem Interpretationsraster, was er ein für allemal «vernichten» wollte: eine «große Erzählung». Seine «Vertreter haben dem Absoluten zwar den Krieg erklärt, sind aber andererseits inkonsequent genug, das eigene narzißtische Weltbild zu verabsolutieren» (H. Saña), auf dessen Grundlage vorbehaltlos die dominante «Erzählung» der kapitalistischen Akkumulationsdynamik mit ihren subjektverzehrenden Ansprüchen und sozial destruktiven Konsequenzen anerkannt wird!

Durch die Kenntnisnahme ihrer Stellung im Koordinatensystem des Herrschaftsdenkens dürfte sich der gutgemeinte Versuch einer linken Rezeption, die «postmodernen» Redeinszenierungen «als Kritik an der Zivilisation der modernen Industriegesellschaft» (R. Mocek) und als Durchgangsstadium zu (kapitalismus)kritischen Positionen zu interpretieren, als Holzweg erweisen. Denn die Denkmuster des Postmodernismus sind so strukturiert, daß sie selten auch nur als Rohmaterial für ein verständiges Gesellschaftsbild nutzbar gemacht werden können; die angebotenen Beschreibungen erhalten durch den Einfluß des engmaschigen Netzes der «postmodernen» Denkvoraussetzungen (zu denen ein ganzes Arsenal tradierter Irrationalismen und auch die emanzipationsfeindliche Philosophie Nietzsches gehören) inhaltliche Akzentuierungen, die durch eine einfache Beifügung dialektischen Salzes nicht zu neutralisieren sind. Schon die Techniken des Fragens und des Argumentierens sind nicht auf Dissens, sondern auf Versöhnung mit den herrschenden Verhältnissen orientiert. Und die affirmative Haltung zu den soziokulturellen Widerspruchstendenzen hat auch einen systematischen Grund: Einem an Nietzsche geschulten Denken ist der soziale Antagonismus (und in ihm eingeschlossen die Barbarei) eine kulturelle Notwendigkeit und Quelle sozialer Gestaltungskraft. Nietzsches Maxime «Nichts ist wahr, alles ist erlaubt» rechtfertigt in ihrer postmodernen Modifizierung die herrschende soziale Praxis, die durch eine kaum verhüllte Aggressivität geprägt ist, weil sie im Interesse reibungsloser Kapitalverwertung bestehende Grenzen überschreiten und sozialstaatliche Beschränkungen beseitigen muß.

Das «Postmoderne Denken», dessen Konturen vielen Beobachtern in den 80er Jahren «noch unklar, verworren und zweideutig»

(A. Wellmer) erschienen war, hat ein eindeutiges Profil bekommen. Die Orientierungsschablonen des Diskurses präjudizieren fatalistische und nihilistische Konsequenzen; seine Denkvoraussetzungen haben sich zu einem ideologischen Verarbeitungsmechanismus entwickelt, der kritische Intentionen zu affirmativen Einstellungen transformiert und den Blick auf das gesellschaftliche Geschehen systematisch verzerrt. Konstitutiv für das Diskurs-Wissen sind die Überzeugungen, daß es keine Veränderungsperspektive mehr gäbe, das gesellschaftliche Geschehen sich dem theoretischen Verständnis entzöge, Machtverhältnisse universal und undurchdringlich (Foucault) seien. Ob gewollt oder ungewollt ist nebensächlich: In seiner objektiven Wirkung leistet das Diskurs-Wissen Schützenhilfe für das neoliberale Glaubensbekenntnis, daß es zur «Globalisierung» und zur kapitalistischen Verwertungsdynamik keine Alternative gäbe und Fragen nach sozialer Gerechtigkeit unzeitgemäß geworden seien.

Die Herrschaftskonformität des «Postmodernen Denkens» wird vollends durch die mit Nachdruck vertretene Auffassung deutlich, daß die thematisierte Selbstverwirklichung im Hier und Jetzt möglich sei: Einzige Voraussetzungen, die Segnungen eines angeblich radikal veränderten Vergesellschaftungsmodus zu genießen, soll eine positive Grundeinstellung zu den «postmodernen» Umwälzungen sein, zu denen eine «Ästhetisierung der Lebenswelt» gerechnet wird, in der eine neue Sensibilität ihren Entfaltungsraum finden soll. Doch dieses mit bedeutungsschwerer Rhetorik beschriebene kulturelle Kennzeichen der «Postmoderne» erweist sich bei genauer Betrachtung als deckungsgleich mit den warenästhetischen Prinzipien einer «Konsumkultur», die in weiten Lebensbereichen die Maßstäbe für das «Schöne» und Erstrebenswerte definiert. «Die ästhetische Prägung» im Sinne des Postmodernismus ist, nach den Worten Wolfgang Welschs, der in der bundesrepublikanischen Diskussion die Rolle eines weltanschaulichen Platzanweisers spielt, «schon im Alltag festzustellen, vom neuen Styling der Privat- und Konsumsphäre über die neue Rhetorik des Schönen bis hin zu ästhetischen Trends der Freizeitgestaltung.» Die Dominanz einer repressiven Warenästhetik, die ehemals der Intelligenz noch kritikwürdig erschien, wird vom Diskurs ohne Umschweife rehabilitiert. Was sich «lebensästhetisch» profiliert, «ist das immer schon unkritisch vorausgesetzte verdinglichte Ich des vom Warenfetischismus konstituierten Menschen.» (R. Kurz)

Das Ende der Utopie?

Der Postmodernismus legitimiert seine selektive Aufmerksamkeit für die gesellschaftlichen Prozesse und seine *bornierte* Gegenwartsorientierung mit der Behauptung des unwiederbringlichen Verlustes einer Veränderungsperspektive: «Man muß die Hoffnungslosigkeit als solche hinnehmen, von ihr im Denken ausgehen und sich leiten lassen.» (F.-J. Lyotard) Um solche ideologischen Fixierungen aufrecht erhalten zu können, müssen bestimmte reale Entwicklungen ignoriert und die Tatsache verdrängt werden, daß die soziokulturellen Stagnationserscheinungen die Kehrseite einer mehrschichtigen Emanzipationstendenz darstellen: «Das Elend als Gegensatz von Macht und Ohnmacht wächst ins Ungemessene zusammen mit der Kapazität, alles Elend dauerhaft abzuschaffen.» (Horkheimer/Adorno) Denn es gilt immer noch, daß die bürgerliche Gesellschaft die materiellen Voraussetzungen der menschlichen Selbstbefreiung geschaffen hat und die «große Industrie nicht nur als Mutter des Antagonismus, sondern auch als Erzeugung der materiellen und geistigen Bedingungen zur Lösung dieser Antagonismen» (Marx) zu begreifen ist.

Obwohl alle Bedingungen für die Emanzipation gegeben sind, hält sich die antagonistische Gesellschaft um den Preis immer neuer Widersprüche und zunehmender Paradoxien künstlich am Leben. Immer offensichtlicher stößt die kapitalwirtschaftliche Produktivkraftentwicklung (die lebendige Arbeit überflüssig macht und auch immer größere ökonomische «Reibungsverluste» produziert) an ihre Grenzen und verlangt nach einschneidenden Veränderungen des sozioökonomischen Reproduktionsmodells, nach revolutionär modifizierten Formen der Arbeit und des Lebens.

Der aktuelle Widerspruch zwischen der Produktivkraftentwicklung und den bornierten Produktionsverhältnissen äußert sich *auch* in der Auflösung der arbeitsgesellschaftlichen Grundlagen des späten Kapitalismus (von dem wir natürlich nicht wissen können, wie spät er schon ist!) – obwohl das industriekapitalistische Normengefüge weiterhin das Fundament seiner soziokulturellen Selbstorganisation ist. Ohne die verinnerlichten Leistungsorientierungen als die personalisierte Form des abstrakten *ökonomischen* Verwertungszwangs kann er nicht existieren. Im Rahmen des herrschenden psychosozialen Reproduktionssystems wird der fundamentale

Widerspruch zwar «individualisiert»: Die Krisenopfer empfinden Scham für ihr «Versagen» und ziehen sich «schuldbewußt» zurück. Doch sind durch den zunehmenden Umfang der sozialen Verwerfungen die Selbststabilisierungsfähigkeiten des «postfordistischen» Kapitalismus brüchig geworden. Durch die Ausgrenzung immer größerer Gesellschaftsgruppen aus dem elementaren gesellschaftlichen Reproduktionsgefüge entstehen sozial disfunktionale Effekte, die als zunehmender Zivilisationsverlust wahrgenommen werden können: Gewalt und andere Formen sozialer Anomie, emotionale Leidenszustände und weltanschauliche Regressionen sind zur Signatur aller entwickelten Industrieländer geworden.

Die Krisenerscheinungen sind als Symptome einer historischen Übergangsphase zu begreifen – ohne daß aber die zukünftige Entwicklungsrichtung schon festgeschrieben wäre! Eine neue historische Formation zeichnet sich am Horizont ebenso ab, wie eine lange Phase des soziokulturellen Verfalls und der Barbarei. Wenn die Verhältnisse zur Veränderung drängen, die subjektiven Kräfte der Transformation aber zu schwach entwickelt sind, «dann fault die Gesellschaft, und diese Fäulnis kann Jahrzehnte hindurch andauern» (W. I. Lenin). Alle fortschrittlichen Entwicklungspotenzen werden von dem Bemühen absorbiert, den überholten Vergesellschaftungsmechanismus funktionsfähig zu halten; immer größere psychische und ökonomische Energien werden auf die Perpetuierung der herrschenden Zustände konzentriert.

Nicht zuletzt aus dem Widerspruchscharakter der Krisenentwicklung resultiert die paradoxe Struktur des «Postmodernen Denkens»: Es versucht das Unvereinbare miteinander zu versöhnen, die Krisen*erfahrungen* zu thematisieren, aber die realen Ursachen zu verschweigen; es bezieht sich *positiv* auf die Symptome eine radikalen sozio-*kulturellen* Wandels - aber nur, um von den sozio-*strukturellen Konsequenzen*, der Notwendigkeit einer fundamentalen Veränderung der sozialen Organisationsprinzipien abzulenken! Das verbreitete Krisenbewußtsein ist nicht der Ausdruck «postmoderner Lebensverhältnisse» die voraussetzungslos die vom Diskurs-Wissen thematisierte individuelle «Selbstbefreiung» garantieren, sondern eines sich eklatant verschärften Selbstwiderspruchs des antagonistischen Zivilisationsprozesses: Die patriachalisch-kapitalistische Gesellschaft «hat eine Stufe in ihrer Entwicklung erreicht, die wiederholte, immer wieder erneute Zerstörung, Deformierung, Ausbeutung verlangt.» (H. Marcuse)

Während die «organischen Intellektuellen» (Gramsci) früherer Epochen, die Krisenentwicklung der bürgerlichen Gesellschaft noch erlitten, sie als «Krise der Kultur» (Simmel) oder als zunehmende Sinnlosigkeit des individuellen und kulturellen Lebens (Max Weber) rationalisiert haben und sie von ihnen zumindest noch metaphorisch zum Kapitalismus in Beziehung gesetzt wurde, will der postmodernistische Konformist noch in den zugespitzten Krisenentwicklungen die Chancen subjektiver Selbstfindung erkennen: Die Unsicherheit der Lebensverhältnisse und die «Kontingenz» der Orientierungsmöglichkeiten zwingen das Individuen nach verborgenen Möglichkeiten zu suchen, um sich gegenüber den sozialen Ansprüchen flexibel zu verhalten. Lyotard hat jene Anforderungen positiv kanonisiert, die für die erfolgreiche Lebensgestaltung im Risikokapitalismus unabdingbar sind: «Geschmeidigkeit, Toleranz und ‹Wendigkeit›».

In «postmodernen» Lebensverhältnissen, die als indifferent definiert werden, soll sich das Individuum durch «fließende» und konstruierte Identitäten realisieren, also die wechselnden Ansprüche (die in der Lebenswirklichkeit nicht selten Zumutungen sind) akzeptieren. Den Menschen in der «Postmoderne» wird nahegelegt zu lernen, mit den Widersprüchen zu leben, die sozialen Bedrohungen als etwas Unabänderliches zu akzeptieren und sich den variablen Wertsetzungen und Beziehungspräferenzen anzupassen. Mit «subversivem» Anspruch wird von der Notwendigkeit einer «biegsamen» Psyche gesprochen, ohne sich offensichtlich der Tatsache bewußt zu sein, daß damit einer kapitalistisch instrumentalisierten Individualität und einer konkurrenzgesellschaftlich geformten Persönlichkeitsstruktur das Wort geredet wird. Denn der entwickelte Kapitalismus reproduziert sich «im zunehmenden Maße durch die Zurichtung menschlicher Subjektivität mittels massenmedialer und kulturindustrieller Formierung – durch die Entmündigung, psychisch-geistige, mittlerweile auch körperliche Deformation: Lädierung der Körper, der Seelen und des Bewußtseins.» (Th. Metscher)

«Die Postmoderne», darin ist Welsch zustimmen, «ist keineswegs ein bloßes Überbauphänomen»; nicht nur als theoretisches Konstrukt hat sie Realitätsstatus. «Zwar ist der Begriff Postmoderne

ein schillernder, oberflächlicher und bloß modischer; aber gleichzeitig handelt es sich um einen wirklichen Epochenbegriff, der allerdings auf eine Epoche der Oberflächlichkeit und des bloß modischen verweist.» (R. Kurz) Das «Postmoderne Denken» ist die affirmative Reaktion auf gesellschaftliche Umbrüche und kulturelle Ambivalenzen. Die vom «Postmodernen Denken» wie eine Reliquie verehrten Kategorien der «Heterogenität» und «Indifferenz», der «Kontingenz» und «Dezentrierung» entsprechen «lebensweltlichen» Erfahrungen der Entwurzelung und Orientierungslosigkeit, sind Ausdruck einer mehr schmerzhaft denn als Entwicklungschance erlebten «Subjektverflüssigung» (Welsch). Individuelle Reaktionen, die kritisch betrachtet als durch den gesellschaftlichen Krisendruck verursachte Suchbewegung interpretiert werden müßten, sind postmodernistisch schon als Abschluß und Ausdruck eines positiv verstandenen Epochenwandels gedacht.

Als Referenz für ihre Vorstellung von Lebensverhältnissen, die einen Kontrast zu den Organisationsformen der «Moderne» bilden, dienen dem Diskurs alltagspraktische Kompensationsmuster, die zum Ausdruck subjektivistischer Selbstbefreiung stilisiert werden: Die Konzentration auf die Gegenwart und auf den Genuß des flüchtigen Augenblicks ist unter den Bedingungen der Unsicherheit ein elementares psychosoziales Überlebensprinzip, der soziale Gedächtnisverlust Voraussetzung der Bewältigung einer entfremdeten und verdinglichten Praxis.

Symptome des Widerspruchs

Trotz ihrer eklatanten Widersprüchlichkeit repräsentieren die «postmodernen» Zeitgeistkonstellationen im ideologischen Reproduktionsgefüge des Spätkapitalismus ein objektives Widerspruchsmoment. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Nicht der postmodernistische Überzeugungskanon repräsentiert dieses Widerspruchsprinzip! Er ist, um ein treffendes Wort von Hans Heinz Holz zu benutzen, die Äußerungsform einer «Philosophie der zersplitterten Welt», die ein allgemeines Bewußtsein der Zersplitterung artikuliert, nicht aber zu dessen Ursachen vordringt, dies auch gar nicht anstrebt und ein solches Verlangen als Zumutung betrachtet. Die gesellschaftlichen Ursachen der Fragmentarisierung *sollen* unbegriffen bleiben! Durch diese weltanschaulich motivierte Verweigerungshaltung werden spezifische Erkenntnismöglichkeiten

ignoriert, die gerade von der bürgerlichen Gesellschaft in ihrem Krisenstadium hervorgebracht werden, und auf die beispielsweise Walter Benjamin sein *Erkenntnisinteresse* konzentriert hat. Er ist berechtigterweise skeptisch, ob die Zustandsformen der kapitalistischen Welt im 20. Jahrhundert noch mit einer tradierten Systematik beschrieben werden können, hält aber an der Vorstellung einer ontologischen Einheit der Welt fest und versucht, diese «Einheit der Gesellschaft und des menschlichen Lebens ... im Diskontinuierlichen zu ergreifen. Das Fragment wird ... zum Indiz des Ganzen, zugleich zum Bild der Offenheit nach allen Seiten.» (H. H. Holz) Obwohl sich Teile des Diskurses bereitwillig auf die Diskontinuitäts-Metaphorik Benjamins beziehen, ignorieren sie seine dialektischen Denkvoraussetzungen und die daraus resultierenden Vorstellungen einer prinzipiellen Offenheit des geschichtlichen Prozesses.

Die durch die epochalen Veränderungen entstandenen Herausforderungen und sozio-kulturellen *Form*veränderungen können durch den Postmodernismus offensichtlich nicht verarbeitet werden: zu restriktiv wirken sich seine Denkschablonen aus. Jedoch läßt sich in der verbreiteten Anlehnung an seine Stimmungen und begrifflichen «Gesten», in der Akzeptanz seiner «autoritätskritischen» Selbstdarstellung ein latentes Bedürfnis nach «Differenz» und Selbstartikulation erkennen, wie es beispielsweise auch in Zeitgeist-Manifestationen wie der «Love-Parade» zum Ausdruck kommt: Einer kontur- und grenzenlos, aber dennoch als bedrängend erlebten sozialen Welt stellen sich die Subjekte durch expressive Selbstdarstellung gegenüber; um ihre Existenz zu signalisieren, aber auch, um den Dissens zu etwas Unbegriffenem zum Ausdruck zu bringen. Verbindendes Element zwischen Postmodernismus und dieser globalisierten Jugendkultur zwischen Konsum und Ekstase ist das Pathos einer «Opposition», die kein konkretes Gegenüber hat und sich auch nicht zu begründen vermag.

Die bereitwillige Reproduktion postmodernistischer Signalbegriffe ist zu einem nicht geringen Teil als Reaktion auf ein im Alltagsleben weit verbreitetes Gefühl des Ausgeliefertseins und der Bevormundung zu verstehen. In diesem Sinne ist das «postmoderne Denken» in Zeiten manifester Ungewißheiten und existenziellen Zweifels der «Geist geistloser Zustände» (Marx): Weil die «Gestimmtheit» des Postmodernismus in vielen Bereichen mit der «Stimmungslage» orientierungssuchender Menschen überein-

stimmt, seine Stichworte eine Geistesverwandtschaft assoziieren, wird er als Repräsentant der eigenen Intentionen und Artikulationsbedürfnisse erlebt.

Auch wenn die «postmodernen» Gedankenformen hohe Barrieren gegen ein realistisches Weltverständnis aufbauen, so sind sie doch auch Ausdruck eines verbreiteten Artikulationsbedürfnisses, der Existenz eines spontanen Reflexes gegen die zunehmende Entmündigung der Menschen und die drohende Zerstörung ihrer Zukunft. Zwar liegt der Akzeptanz der postmodernistischen «Erzählungen» nicht selten ein Mißverständnis zugrunde, wird ihre ebenso affirmative wie suggestive Rede über die soziokulturellen Entwicklungen als kritisch-distanzierte Stellungnahme mißverstanden. Aber trotz seines faktisch legitimierenden und verharmlosenden Verhaltens zu den sozialen Erosionserscheinungen und individuellen Zumutungen scheint der Postmodernismus zumindest vage die «soziokulturellen Veränderungsprozesse indizieren zu können und einer diffusen Bewußtseinslage zur Sprache zu verhelfen.» (A. Honneth) Undeutlich ist im Nebel der «postmodernen» Selbstdarstellungen ein tastender Subjektanspruch als Ausdruck eines Emanzipationsbedürfnisses zu erkennen.

An dieses Bestreben, sich den Zwängen der Konkurrenzgesellschaft zu entziehen und das Leben nach eigenen Vorstellungen zu organisieren, hätte ein gegenwartsorientierter Marxismus «anzuschließen» (so hilflos diese spontanen «Emanzipationsbestrebungen» sich auch präsentieren), um daran mitzuwirken, den unklaren Bedürfnissen zu ihrem Selbstbewußtsein zu verhelfen. «Wir müssen fragen, wie die Sehnsucht nach Leben und Glück, die die Menschen in ihren alltäglichen Kämpfen trägt, und ihre Suche nach einer besseren Gesellschaft, die Lebensunterhalt und Würde für alle bietet fruchtbar miteinander verknüpft werden können.» (B. Wielenga)

Robert Steigerwald

Postmoderne ist neue Melodie zu altem Text

> «Die historische Bewegung ... hat sich gegen das geschlossene Werk gekehrt.»[1] – «Wir bieten Beßres, wir bieten erst das Rechte und Wahre – das ist schon nicht mehr das Klassische.» [2]
>
> Thomas Mann, Doktor Faustus

Daß Aufklärung in Unfreiheit endete und daß folglich letzte Ursache solchen Übels Ideelles ist, «wissen» wir schon seit Horkheimer/Adornos «Dialektik der Aufklärung». Und eben zu der Zeit, da die beiden diese These in die Welt setzten, ließ Thomas Mann den Doktor Schleppfuß – die Älteren unter uns wenigstens wissen, daß Goebbels einen Klumpfuß hatte – eben den «Teufel» im «Doktor Faustus», sagen: «Die historische Bewegung ... hat sich gegen das geschlossene Werk gekehrt.» Destruktion sei angesagt. Auch Marcuse ließ uns zu gewissen Zeiten wissen, Überwindungen zeugten doch immer nur wieder die gleichen oder gar noch schlimmere Übel als jene, die bekämpft werden sollten. Und ist Poppers «Die offene Gesellschaft und ihre Feinde» nicht die «große Erzählung» davon, dass tribalistisch-mythische Formen von Gemeinschaftsideologie (Platon diente ihm als Beispiel) oder rationale, befreite Gesellschaftszustände erstrebende (da nannte er Hegel und in dessen Gefolge den Marxismus) nur im Totalitarismus enden können und dass wir uns folglich von solchen Totalentwürfen ab- und «kleinen Erzählungen» zuwenden sollten?! Wir lasen dann solche Belehrungen in den negativen Utopien der Orwell, Huxley, Ionesco und Huizinga. Es kamen die sog. Neuen Philosophen Frankreichs, einst wortreiche Ultrarevolutionäre und Kritiker der «gezähmten» Kommunisten, die – nach maoistischem Zwischenspiel – ihr Renegatentum begründeten mit den terroristischen Folgen der Leitgedanken von «Meisterdenkern». Das zielte vor allem (aber nicht nur) gegen den Großerzähler Marx. Ihn sahen sie in der Tradition von Platon und Aristoteles stehen. Im Stile Nietzsches und Heideggers wird die «Zurücknahme» dieses abendländischen Denkweges pro-

pagiert. Und – nebenbei sei es angemerkt – die Konzeption des sog. «Schwarzbuches des Kommunismus», sie war in den Werken der André Glucksmann, Bernhard-Henri Lévy, Michel Guérin, Christian Jambet, Guy Lardreau, Jean-Paul Dollé, Philippe Roger, Jean-Marie Benoist, Francoise Lévy, Philippe Némo bereits enthalten.[3] Damit wir aber die «Lehren» dieser Großerzähler vom Unwert «großer» und dem Nutzen «kleiner» Erzählungen nicht vergessen, wird seit einigen Jahren der gleiche Grundtext, neu vertont und erneut aus Paris kommend, unter dem Titel Postmoderne vermarktet. Einen Begriff kann man das Wort nicht nennen, dazu sind die damit wahlweise bezeichneten Inhalte viel zu ungleich.

Während der Aufstiegszeit der Bourgeoisie traten die Schlagworte der Alltagsideologie aus den wissenschaftlichen Bemühungen ihren Weg in die «Niederungen» des Alltäglichen an. Das änderte sich in gewissen gesellschaftlichen Bereichen schon recht früh: Da wurden jene, die den Arbeiterinnen und Arbeitern die Produkte ihrer Arbeit abnahmen, deren «Arbeitgeber», den von ihren Arbeitsergebnissen «Befreiten» kam die Bezeichnung Arbeitnehmer zu. Im Laufe der Zeit hat sich überall eine Art Rotwelsch, eine Art Gaunersprache durchgesetzt, die von Menschenrechten spricht, wenn sie Erdöl, allgemeiner: Profit meint. Oder von friedenerhaltenden Maßnahmen, wenn sie Angriffskrieg zu sagen sich nicht traut. Seit den sich abzeichnenden Krisenprozessen der bürgerlichen Ordnung ist es regelrecht modisch geworden: Massenpublikumsorientierte Journalistik erfindet Schlagworte, und diese werden unhinterfragt in den Wissenschaftsbetrieb eingebaut. Das gilt auch für das Schlagwortpaar Moderne/Postmoderne. So macht Engelmann, einer der kundigen deutschsprachigen Werber der Konzeption, darauf aufmerksam, daß schon Lyotard nicht sagen kann, wovon er handelt. Denn befragt, was Postmoderne sei, antwortete er: «Ich bemühe mich zwar zu verstehen, was sie ist, aber ich weiß es nicht.»[4] Gedö verweist darauf, daß die elementare Bedeutung, wonach die Postmoderne auf die Moderne folge, nicht festgehalten wird.[5] Lyotard mutet uns den Irrwitz zu, Postmodernismus sei der Entstehungszustand des Modernismus, ein Werk könne erst modern sein, nachdem es postmodern geworden ist.[6]

Werfen wir zur Untermauerung des Gesagten einen kurzen Blick auf die Geschichte und die Verwendungsweisen des Worts Postmoderne. Es taucht erstmals 1917 bei Pannwitz, in seinem Werk

«Die Krisis der europäischen Kultur»[7] auf und wird dort benutzt zur Kennzeichnung eines Mangels: Es fehle jener Menschentypus des Übermenschen (Nietzsches), der erzogen sei im Geiste des Nationalismus und des Militärischen, des Sportlichen und Religiösen. Erst seine Heraufkunft beende die Krise der europäischen Kultur. Toynbee kennzeichnete die etwa um 1870 einsetzende Kulturepoche als solche des globalen Interventionsstaates, welcher den Nationalstaat ersetze. Es handelt sich also im marxistischen Sprachgebrauch um den Beginn des imperialistischen Stadiums des Kapitalismus. Hiervon ausgehend benannte Sommervell 1947 eben dieses Stadium als Postmoderne. Wiederum etwas später ist es für Levin in den USA ein Zeichen der Postmoderne, daß die literarische Produktion gegenüber derjenigen der Nachkriegsgeneration zurückbleibe. 1969 wird dann das Wort durch L. A. Fiedler positiv wertend auf solche Literatur angewandt, die sich von den sog. klassischen Regeln und Normen freimache, sich der Methoden der Pop-Kultur bediene. Und in der Architekturtheorie seit den siebziger Jahren wird das Wort ebenfalls positiv wertend benutzt, um den Bruch mit überkommenen Bauregeln zu bezeichnen und einem architektonischen Eklektizismus das Wort zu reden. Es könnten noch mehr solcher Beispiele angeführt werden, diese hier mögen genügen, um festzuhalten, daß wir es bis dahin mit einem terminologischen Mädchen für alles, nur nicht mit einem wissenschaftlichen Begriff zu tun hatten.

Das hat sich in jüngster Zeit etwas verändert, indem vor allem Lyotard und Derrida mit diesem Wort bestimmte ideologisch-politische Wertungen verbanden und das Ganze auf die Reise in die Gefilde der Philosophie schickten.

Nur mit diesem gegenwärtigen philosophischen Konzept der Postmoderne, wie es vor allem durch Lyotard vertreten wird, will ich mich hier befassen.

Für die Hinwendung zu dem, was er Postmoderne nennt, gibt es verschiedene Motive. Es heißt etwa: Wir erlebten einen Widerstreit heterogener Diskursarten, Wissensarten, Lebensformen.[8] Als ein zweites Motiv wirkt bei ihm nach Engelmann, daß wir gegenwärtig Prozesse der Zerstreuung erleben, sich das soziale Subjekt auflöst.[9] Motivierend ist ihm auch die Zurückdrängung der «Überdeterminierung individuellen Lebens» mit ihren «schlimmen Folgen»[10], «Gleichmachung der Dinge»[11], Ruf nach Einheit, Identität, Sicherheit[12], nach Versöhnung des Getrennten. In dessen Namen

sei der Angriff auf die Avantgarde (der Kunst, da sie die hergebrachten Regeln in Frage stelle, und der Minderheiten) erfolgt, der Terror gerechtfertigt worden. Gegen den Ausschluß der Differenz durch den grundlegenden Rationalismus und die szientistische Rationalität sei mittels der Verteidigung der Individualität und der Heterogenität zu streiten.[13]

Offenkundiges Hauptmotiv ist aber der Kampf gegen den «Totalitarismus». Dieser entspringe dem, was Lyotard «große Erzählungen» nennt. Aus deren innerer Logik folge, daß jeweils eine von ihnen über die anderen geherrscht habe und es deshalb zum Terror, zum Totalitarismus, zu Auschwitz gekommen sei. Dagegen müsse man eine Urteilslogik entwickeln, die solches ausschließt. Es gehe darum, nach Auschwitz die Ehre des Denkens zu retten. Das bedeute «Opposition zur philosophischen Moderne ... in der Erkenntnistheorie, in der Wissenschaftstheorie, in der Ethik aber auch in politischen Formen.» Man müsse den «politisch-ideologischen Kontext des postmodernen Begriffs ... betonen.»[14]

Lyotard will dies aus einem historischen Zusammenhang erklären. Kernprozeß der im 16. Jahrhundert einsetzenden Moderne (im Kontext der marxistischen Gesellschaftstheorie also der bürgerlichen, der kapitalistischen Entwicklung) sei die Herausbildung des Individuums. Dieser Modernisierungsprozeß sei ständig von vor-modernen Gegenströmungen bedroht, als welche er die des Totalitarismus bezeichnet und womit er vor allem Faschismus und «Stalinismus» meint.[15]

Er unterscheidet einige Male zwei Formen «großer Erzählungen», solche mythischen und solche nicht-mythischen Charakters (man erinnere sich: genau so geht Popper in «Die offene Gesellschaft und ihre Feinde» vor). Das geschieht etwa in seinem «Memorandum über die Legitimität».[16] Aber der Unterschied ist unwesentlich, beide werden im Prinzip gleich gemacht – und das im Namen der Kritik der Gleichmacherei, die wie noch zu zeigen ist, Nietzsche folgend dem Rationalismus auf das Schuldkonto geschrieben wird: Faschismus und Sozialismus («Stalinismus») sind eben beide totalitär. Die sozialökonomischen Grundlagen, die wesentlichen gesellschaftspolitischen Orientierungen fallen aus der Bewertung heraus. Es ist eben wegen des «Totalitarismus» gleich, ob das eine System der Büttel, das andere der entschiedene Gegner des Kapitalismus ist.

Die Postmoderne wird dann als Gegenbewegung gegen diese

vor-modernen Gefährdungen des Individuums verstanden. Die Worte Moderne und Postmoderne sollen also Abgrenzungs- und Ortsbestimmungsmittel sein. Dabei meint Moderne – wie früher das ebenso farblose Wort Neuzeit – die bürgerliche Gesellschaftsformation, genauer: ihre Geistigkeit. Ihre beiden Perioden, die auf- und die absteigende, werden in der Postmoderne-Konzeption entgegengesetzt bewertet: die aufsteigende Periode, die der Aufklärung und der ihr entsprechenden humanistischen und Emanzipationsbestrebungen negativ, die absteigende, spätbürgerliche positiv.

Der Kapitalismus ist eine Gesellschaftsformation, ein Ganzes. Aber dieses Ganze ist durch tiefe Widersprüche gekennzeichnet. Postmoderne, indem sie ideologisch der Verteidigung des Ganzen namens Kapitalismus dient, erzeugt nun einen eigenartigen inneren Widerspruch: Entsprechend der negativen Bewertung der Aufklärungszeit heißt es: Deren Ganzheitsversprechungen haben in blutige Sackgassen geführt.[17] Folglich muß die Losung lauten: «Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen ...»[18]

(Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht angebracht, sich die «ästhetische» Praxis etwa Lyotards anzuschauen. Er arrangierte eine Ausstellung, «Die Immateriellen». Sie war ein «Riesenfestival» moderner Medien, dem die massenhaft zusammenströmenden Besucher orientierungslos ausgesetzt waren, so daß sie im ureigensten Sinne des Wortes nicht etwa auf ihre wahre Individualität, auf ihre «Differenz» hingeführt, sondern manipuliert wurden).

Aber dieser «Krieg» gilt nicht dem Ganzen, das Kapitalismus heißt, sondern jenen auf dem Boden der aufklärerischen Bourgeoisie entstandenen Theorien der Emanzipation, weil sie die Gefahr in sich bergen, über den Kapitalismus hinauszuweisen: Alle Überwindungen erzeugten demnach nur erneut gleiche Übel, heißt es bei Lyotard. Deshalb sei auf die Ganzheitsversprechungen mit der Differenzierung, Pluralisierung, Destruktion zu antworten. Wäre damit aber die Beliebigkeit gemeint, so würden nicht nur die großen Emanzipationserzählungen hinfällig, sondern auch die apologetischen! Also muß die Zerbröselung des einen Ganzen – des emanzipatorischen – ergänzt werden durch die Erzeugung eines anderen Ganzen: die pluralisierende Tendenz wird ergänzt durch eine holistische. Und das so sehr, daß manche meinen, es gäbe zwei grundlegend verschiedene Versionen der Postmoderne.[19] In Wahr-

heit bilden sie nur die zwei Seiten des gleichen Verfahrens, das der Kapitalismus-Verteidigung. Denn es gibt nach Lyotard ein Allgemeines: den Antagonismus, und damit meint er vor allem den ewigen Antagonismus von Kapital und Arbeit.[20] Die Geschichte kommt mit dem Kapitalismus zu Ende!

Die Moderne, d. h. der Kapitalismus, begann mit der sog. ursprünglichen Akkumulation. Damals wurden die unmittelbaren Produzenten gewaltsam von ihren Produktionsmitteln getrennt, entstanden die beiden den Kapitalismus prägenden Grundklassen Bourgeoisie und Proletariat, mit ihrem antagonistischen Verhältnis. Aber die ganze Gesellschaft ist, von der Basis bis in den ideologisch-politischen Überbau hinein, von Widersprüchen durchtränkt. Es entstanden in dieser Zeit, gegen den Feudalismus und seine Ideologie gerichtet, die großartigen humanistischen Ideen des aufstrebenden Bürgertums, die Verheißungen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, Ideen, die dann von der kapitalistischen Realität immer wieder blamiert wurden. Hinzu kommen Prozesse und Erscheinungen, die mit den Umbrüchen der wissenschaftlich-technischen Revolution, dem Scheitern des realen Sozialismus usw. aufgetreten sind. Insofern widerspiegelt die Postmoderne-Stereotype reale Probleme, macht sie auch auf die Notwendigkeit der gründlicheren marxistischen Analyse solcher Probleme aufmerksam.

Nur stellt die Widerspiegelung realer Probleme noch längst nicht das Aufdecken ihrer wirklichen Ursachen dar. Es ist im Gegenteil eine Funktion der Postmoderne-Stereotype, die Erkenntnis dieser tieferen Ursachen zu erschweren! Die tiefen Widersprüche der bürgerlichen Fortschrittskonzeptionen dienen also der Postmoderne für ihre Kritik an der Geistigkeit der ersten Phase der Modernen, der aufsteigenden. Es wird dies wohl kaum deutlicher als in der Gegenüberstellung zweier berühmter Worte Hegels und Nietzsches, worin der eine die Aufstiegs-, die Aufklärungsperiode (noch fast am Ende seines Lebens) feiert, der andere aber sie verdammt:

«Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut ... Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.»[21]

Und Nietzsche: «Hat man eigentlich die berühmte Geschichte verstanden, die am Anfang der Bibel steht, – von der Höllenangst Gottes vor der Wissenschaft?»[22] Lyotard schloß sich Nietzsche an: die letzte Widerstandslinie gegen die verdammten Aspekte der Moderne sei Unwissenheit[23].

In der gesamten bürgerlichen Ideologie wird angenommen, die moderne Gesellschaft sei der Aufklärung entsprungen, und mittelbar ist sie ja auch deren Ursache, aber nur mittelbar, denn sie selbst ist Ausdruck der sich entwickelnden materiell-gesellschaftlichen Verhältnisse bürgerlicher Art. Es wird also etwas Abgeleitetes, marxistisch formuliert: der Überbau der kapitalistischen Basis, zur Ursache der Modernen gemacht. Folglich können jene Moderne-Kritiker, deren Bemühen dahin zielt, die kapitalistische Basis zu verteidigen, das Feuer ihrer Kritik auf die Geistigkeit richten, die wahre materielle Ursache aber ausklammern, Pseudokritik, Apologetik liefern. Nicht nur das! Indem sie den Faschismus aus einer bestimmten Geisteshaltung, einer bestimmten Denkweise herleiten und dies auch mit dem Sozialismus geschieht, klammern sie die realen gesellschaftlichen Prozesse und Grundlagen beider Erscheinungen, ihre gleichsam unterschiedlichen Vektoren aus, wird es gleichgültig, ob die einen als Büttel, die anderen als Gegner des großen Geldes wirken, denn beide Male orientieren sie sich ja am großen Geld!

Postmoderne ist nun der Club, in den sie alle eintreten können, wenn sie nur allem Emanzipationsgedanken Ade sagen. So finden sich denn in diesem Club Positivisten und Lebensphilosophen, Strukturalisten und Phänomenologen. Postmoderne, das ist das Sammelsurium kapitalismus-verteidigender Ideologeme in möglichst massenwirksamer Ausdrucksweise – und diese beiden Elemente sind das einzig wirklich Neue an der ganzen Konzeption.

Aber nun versuche man mal, aus so divergierenden Einzelkonzeptionen einen Begriff oder eine Theorie zu bilden. Meines Erachtens gibt es davon nur das, was die Konzeption selbst eine «Erzählung» nennt, womit sie einen Mythos, etwas Unreales meint.

Engelmann betont den «politisch-ideologischen Kontext des Postmoderne-Begriffs» ausdrücklich.[24] Er geht ohne Umschweife das Kernproblem an: die auf Emanzipation gerichteten, aus der Aufklärung stammenden Ideen und Bestrebungen im allgemeinen, den Marxismus im besonderen. Diese «großen Erzählungen» seien unglaubwürdig geworden.[25] Insbesondere der Marxismus sei in

allen seinen Varianten unbrauchbar.[26] Er wendet sich gegen «die dogmatische Linke», gegen die «Kritische Theorie, als Marxismus oder Neomarxismus oder wie auch immer».[27] Hegels Ideen hätten sich als Basisideologie totalitärer Herrschaft erwiesen[28] . In Lyotards Worten: Hegels Dialektik konnte «nur im Schrecken enden».[29] Die mit Kant anhebende Aufklärung hat nach Lyotard gar zu Auschwitz geführt. Er fordert deshalb zum «Mißtrauen gegen die großen Erzählungen» auf.[30]

Ausgangspunkt ist Nietzsches These, die begrifflich verallgemeinernde Ratio vergewaltige das Einzelne und Besondere. Dies wird (wie in Poppers Historizismus-Konzept oder Adornos «Negativer Dialektik») mit der Totalitarismus-Stereotype verknüpft: Verallgemeinerung bewirke Totalisierung. Der Marxismus wird in dieses Schema gezwängt und es wird behauptet, namens der Rettung des Einzelnen und Besonderen vor diesem Totalitarismus sei eine andere Art Ratio nötig. Es wird postuliert: «Am wichtigsten ist dabei, den Begriff der Moderne nicht gleichzusetzen mit den Werten der Moderne, wie beispielsweise: Aufklärung, Humanismus und Emanzipation.

Nur so kann ein Begriff der Moderne gebildet werden, der es erlaubt, sinnvoll über den Begriff der Postmoderne zu sprechen und dann diesen Versuch zur Realisierung des Inhalts der Moderne zu verstehen».[31]

«Es war eine alt-neue, eine revolutionär rückschlägige Welt, in welcher die an die Idee des Individuums gebundenen Werte, sagen wir also Wahrheit, Freiheit, Recht, Vernunft, völlig entkräftet und verworfen waren und doch einen von dem der letzten Jahrhunderte ganz verschiedenen Sinn angenommen hatten, indem sie nämlich der bleichen Theorie entrissen und blutvoll relativiert, auf die weit höhere Instanz der Gewalt, der Autorität, der Glaubensdiktatur bezogen waren», sagt Dr. Schleppfuß, alias Goebbels, alias der Teufel in Thomas Manns «Doktor Faustus».[32]

Also der Begriff der Moderne sei in Abtrennung von den Werten Humanismus, Aufklärung, Emanzipation zu bilden; nur so komme man an den Inhalt dessen, was die Postmodernen unter Moderne verstehen. Das Goethe/Schillersche «Edel sei der Mensch, hilfreich und gut», ihr: Dem Wahren, Schönen, Guten soll aus dem Konzept der Moderne – wie die Postmodernen es sehen wollen – gestrichen werden. Hat nicht Adrian Leverkühn alias Nietzsche gesagt:

> «Ich habe gefunden», sagte er, «es soll nicht sein».
> «Was, Adrian, soll nicht sein?»
> «Das Gute und Edle», antwortete er mir, «was man das Menschliche nennt, obwohl (!) es gut ist und edel. Um was die Menschen gekämpft, wofür sie Zwingburgen gestürmt, und was die Erfüllten jubelnd verkündigt haben, es soll nicht sein. Es wird zurückgenommen.»
> «Ich verstehe dich, Lieber, nicht ganz. Was willst du zurücknehmen?»
> «Die ‹Neunte Symphonie›, erwiderte er ...»[33]

Man bedenke aber, daß der letzte Satz der 9. Symphonie mit einer – gemessen an damaliger Theorie und Praxis des Komponierens – chaotischen, destruierenden, im Fortissimo einsetzenden «Schreckensfanfare» (Richard Wagner) beginnt. Gleichsam im damals möglichen postmodernen Stil. Und dagegen läßt Beethoven singen:

> «O Freunde, nicht diese Töne,
> sondern laßt uns angenehmere anstimmen
> Und freudevollere»

Und dann erklingt das Hohelied auf die Freude, auf die Brüderlichkeit, gegen das, «was die» (feudale) «Mode streng» in Oben und Unten «geteilt» hat, auf einen Gott, der ein «lieber Vater» sein muß, nicht ein solcher, der Knechte braucht, weil er Herren haben will, wie es Nietzsches Gott gewesen ist.

Entfernung der humanistischen Kultur aus der aufklärerischen, der fortschrittlichen Phase der Moderne (d. h. der bürgerlichen Geistigkeit) – das ist der Sinn der Manipulation, welche die Postmodernen vornehmen, um ihre Konzeption von Moderne einzuführen, die Konzeption der zweiten Phase der Moderne, jener des Reaktionärwerdens bürgerlicher Ideologie.

Und dann wird das aufgeschlüsselt, was sie den Inhalt ihrer Moderne-Konzeption nennen: «Kern dieses Modernisierungsprozesses ist die Freisetzung des Individuums ... In der modernen europäischen Gesellschaft wird das freie Individuum zum Ausgangspunkt der sich verändernden ökonomischen, sozialen und ideologischen Strukturen».[34]

Nun ist das zunächst in dem Sinne falsch, daß die Herausbildung der beiden Grundtypen von Individuen, des Bourgeois und

des Proletariers, nicht die Ursache von allem war, denn das war die sog. ursprüngliche Akkumulation. Zweitens wäre über die qualitativ unterschiedliche Art von Freiheit beider Grundtypen zu reden. Drittens ist das freie Individuum jenes, das – siehe oben – von den Werten der Aufklärung befreit (!) wurde, das also, um ein Nietzsche-Wort zu benutzen, moralinfrei ist (man erinnere sich der eingangs zitierten Worte von Pannwitz über den postmodernen Menschentyp)! Und was ist das von allen Werten freie Individuum? Es ist – nur getarnt – Nietzsches Übermensch. Zu einer bürgerlichen Ordnung, deren Grundlage dieses Individuum ist, sagt die Postmoderne ebenso JA, wie sie zu jenem Individuum NEIN sagt, das für die Klassiker von Philosophie und Dichtung, verpflichtet den humanistischen Werten, in Verantwortung vor dem Ganzen zu handeln hätte.

Postmoderne dieser Art sei dann «ein neuer Vorstoß in Richtung auf eine angemessenere Form, Gesellschaftlichkeit unter Wahrung der Grundwerte» (wo kommen die aber plötzlich her und was sind sie?) «der europäischen Zivilisation, der Freiheit des Individuums zu denken und zu gestalten».[35] Da wäre nur an die inhaltliche Bestimmung dessen zu erinnern, was hier Freiheit meint!

Es wird also zunächst – im Rückgriff auf Nietzsches Logik-Kritik – der Anschein des Antitotalitarismus geschaffen, und herauskommt die Freiheit des Nietzscheschen Übermenschen, des Prototyps des autoritären, an keine Moral gebundenen Menschen.

Auf dieser Grundlage wird ein angeblich neuer Rationalitätstyp erzeugt, angeblich neu sage ich deshalb, weil er auch schon von Nietzsche stammt: «Die neue Aufklärung – die alte war im Sinne der demokratischen Herde: Gleichmachung aller. Die neue will den herrschenden Naturen den Weg zeigen; – inwiefern ihnen (wie dem Staate) alles erlaubt ist, was dem Herdenwesen nicht freisteht.»[36] Die neue Aufklärung soll Zusammenhänge destruieren (ein von Derrida eingeführtes Wort), die rationale Begründung durch eine andere Begründungsart ersetzen. Es handelt sich um den Übergang zur Kunst, womit aber das Erfinden von Mythen, von Erzählungen gemeint ist, wie dies Nietzsche mit seinem «Zarathustra» vorgemacht hat. Und was das Destruieren angeht, so ist dies nicht möglich, ohne zu destruierende Zusammenhänge und Regeln des Destruierens vorauszusetzen, womit Allgemeines diesem angeblich pluralisierenden Verfahren zugrunde liegt!

Insbesondere wendet sich die «neue» Aufklärung gegen die

Emanzipationskonzeptionen, gegen ihre auf das zu verändernde Ganze gerichtete Denkweise, gegen die «großen Erzählungen», die das Gesellschaftliche durch Verwirklichung abstrakter Modelle in den Totalitarismus führen (das erinnert wieder an Popper). Diese Art Rationalität soll zerstört werden, da sie in Auschwitz ende. Hier die Originalstelle bei Lyotard: «Mir scheint es tatsächlich unmöglich, so weiterzudenken ... so zu tun, als könne eine Art Aufklärungskonzept ... einfach fortgesetzt werden. Ich meine, daß jede Philosophie, die den Emanzipationsgedanken ohne Vorbehalte aufnimmt, die Augen vor dem Wesentlichen verschließt: vor der Niederlage dieses Programms ... Es handelt sich keineswegs darum, daß Fortschritt nicht stattgefunden hat, sondern im Gegenteil, daß die wissenschaftlich-technische, künstlerische, ökonomische und politische Entwicklung die totalen Kriege, den Totalitarismus, das wachsende Nord-Süd-Gefälle, die Arbeitslosigkeit und die neue Armut, den kulturellen Abbau mit der Krise des Bildungssystems möglich gemacht hat. Brutal gesprochen möchte ich sagen, daß ein Wort das Ende des modernen Vernunftideals ausdrückt, das ist: Auschwitz.»[37]

Das Wort ist ungeheuerlich: Da werden alle Grundverbrechen des Kapitalismus aufgezählt, er selbst aber als Ursache verschwiegen und dafür die Aufklärung, der beste Beitrag des Bürgertums zur Weltkultur, als Ursache der abscheulichsten Verbrechen ausgegeben. Da haben wir ein Beispiel jener Pseudokritik, jener Kapitalismus-Apologetik, von der ich oben schon kurz sprach. Und außerdem haben wir hier die Konzeption, daß die Geschichte mit dem Kapitalismus, über den es nicht hinausgehen kann und darf, an ihr Ende angekommen ist.

Die Postmoderne enthält einen tiefen inneren Selbstwiderspruch. Sie denunziert Theorie als «große Erzählung», erklärt alle großen Erzählungen für relativ. Aber die Postmoderne kann nicht ohne eine Reihe großer Erzählungen auskommen:

1. ist da die «große Erzählung» von der Existenz großer und kleiner Erzählungen, wobei die großen unzulässig, die kleinen zulässig sind. Da werden zunächst alle diese Erzählungen mittels eines All-Operators, also einer logisch verallgemeinernden Operation zusammengefaßt, womit die Basisannahme der Postmoderne-Stereotype widerlegt ist. Und es erinnert sehr an Popper, der in seiner Sozialtechnologie kleine Schritte zuläßt, großen abhold ist, ohne daß es für diese Unterscheidung ein anderes Kriterium gäbe, als

die vorgegebene, die kapitalistische Gesellschaftsordnung. Und dazu schreibt er dann selbst noch eine «große Erzählung» im Sinne seiner eigenen Geschichtsphilosophie.

2. ist da die «große Erzählung», alle Emanzipationskonzepte (wieder eine logische Verallgemeinerung!) seien gescheitert.

3. haben wir die «große Erzählung», die grundlegenden Probleme des Kapitalismus entstammten der Aufklärung, die reale materielle Ursache wird aus der Schußlinie genommen und an ihrer Stelle ein Abgeleitetes, ein Teil des ideologischen Überbaus des Kapitalismus verantwortlich gemacht.

4. ist da die «große Erzählung», die die aufsteigende Phase bürgerlicher Geistigkeit negativ, die absteigende jedoch positiv bewertet.

5. und keineswegs zuletzt wird in einer «großen Erzählung» dargetan, der Kapitalismus sei die «Metaphysik des Willens», «das Unendliche des Willens» (da denkt man doch an die Willensphilosophie Schopenhauers und Nietzsches), oder noch einmal Lyotard: «daß es zum Kapitalismus keine globale Alternative gibt», daß es um die Ausdehnung kapitalistischer Produktionsverhältnisse auf Länder» gehe, «die noch bürokratischer Vormundschaft unterstehen».[38] Der Kapitalismus ist das Ende der Geschichte! Und war es falsch, unter dem Begriff der bürokratischen Vormundschaft die real-sozialistischen Staaten zu verstehen, die in den Schoß des Kapitalismus zurück geführt werden sollten?!

Marx schrieb einst an Kugelmann: «Mit der Einsicht in den Zusammenhang stürzt, vor dem praktischen Zusammensturz, aller theoretische Glauben an die permanente Notwendigkeit der bestehenden Zustände. Es ist also absolutes Interesse der herrschenden Klassen, die gedankenlose Konfusion zu verewigen.» (Brief an Kugelmann vom 11. 7. 1868) Und genau dieses Verfahren wird seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts in der Marxismus-Kritik «gepflegt». Ich erinnere an die ausgetüftelte Dreifaktorentheorie des Wertes, an die so treffend von Plechanow kritisierte Aufsplitterung der materiell-gesellschaftlichen Faktoren zu selbständigen Wesen (um den historischen Materialismus abzuwehren), an Rudolf Steiners Gesellschaftskonzeption, an die Abtrennung der Managerfunktion von der Eigentumsfrage usw. usf. Und eben dies ist auch das Analyse-Verfahren der Postmoderne: Die sich arbeitsteilig innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsformation herausbildenden relativ selbständigen Bereiche werden zu völlig

selbständigen Erscheinungen umgedeutet. Werner Seppmann wendet sich – wie auch Heinz Jung vor einigen Jahren im «Neuen Deutschland» – in der Einleitung zu seinem Buch «Subjekt und System»[39] der Kritik dieses Verfahrens zu. Die Dominanz des Ganzen – des Kapitalismus – über dessen Bereiche und deren jeweils Besonderes soll weggeredet werden, so daß angeblich der Eigensinn des Einzelnen und Besonderen gesichert werde. In Wirklichkeit führt ein solches Verfahren, da ihm ein allgemeiner Maßstab fehlen muß, zu völligem Relativismus. Den kann die Postmoderne nur umgehen, indem sie – auf Umwegen – dann ein holistisches Verfahren einführt, das den Kapitalismus als Ganzes aus der Kritik herausnimmt. Wobei dies auch noch mit einer gewaltigen Gehirnwäsche verbunden wird, indem dieses Ganze mit Menschenrechten, Freiheit, Demokratie u. dgl. gleichgesetzt wird (wobei man nicht vergessen darf, daß diese Werte der Moderne ja ursprünglich von Lyotard abgelehnt wurden!), ohne freilich zu fragen, wie es mit solchen Menschenrechten wie dem auf Arbeit und Wohnung in den imperialistischen Metropolen – von der sog. Dritten Welt ganz zu schweigen – wirklich steht.

Der Marxismus geht hingegen vom Ganzen der Gesellschaftsformation aus, das in all ihren Bereichen bestimmend wirkt – etwa dem Wert- und Mehrwertgesetz, dem Antagonismus der Grundklassen –, und kann, mittels des Instruments der Dialektik, die jeweilige Besonderheit der einzelnen Bereiche, etwa des ideologisch-politischen Überbaus oder der Produktionsweise selbst, erfassen. Weder verquaster Holismus ist angebracht noch die Haltung jenes Zauberlehrlings, der die Teile in der Hand hat und mit ihnen nichts anzufangen weiß, weil ihm das geistige Band fehlt.

András Gedö geht ausführlich auf die Geschichte der Postmoderne-Stereotype ein.[40] Es zeigt sich, daß die jeweiligen Grundpositionen seit langem ausgearbeitet sind. Sehr früh bereits in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaftsordnung meldeten sich einige vom Boden dieser Formation aus, sie schützen wollend, zu Wort, die sich Sorgen um die Zukunft bürgerlicher Zustände machten. Sie lebten in Ländern – oder studierten deren Realität –, die ihre bürgerliche Umwälzung bereits seit längerem hinter sich hatten oder deren bürgerliche Zustände – kraft des Fehlens einer vorherigen, voll ausgebildeten feudalen Gesellschaftsordnung – bereits in mancher Hinsicht höher entfaltet waren (also in England oder in Frankreich). Tocqueville oder Burke etwa ging es durchaus um

die Verteidigung des bürgerlichen Typus von Freiheit, aber sie fürchteten einerseits, daß die bürgerlichen Gleichheitsbestrebungen die Gesellschaft egalisieren, zur Stagnation bringen würden – hier trat erstmals der Gedanke vom Kapitalismus als dem Ende der Geschichte auf –, und andererseits, daß den Gleichheitsbestrebungen Bedürfnisse entspringen könnten, deren Verwirklichung über bürgerliche Zustände hinausführen könnte. Darum forderten sie, der bürgerlichen Demokratie Schranken einzufügen. Aber dies war noch nicht mit dem Gedanken der Zurücknahme verbunden.

Dies wurde schon ein Motiv Schopenhauers, der das bereits erreichte beträchtliche Niveau an geschichts- und gesellschaftstheoretischen Einsichten seiner Zeit zurücknehmen wollte und die Gesellschaft als Fortsetzung des Tierreiches deutete: eine lebensphilosophische Form, wenigstens das Ende der Geschichte zu propagieren, mehr noch, Geschichte selbst zu annullieren.

Aber mit Nietzsche kommt dann die offen erklärte reaktionäre Wende hin zur Konzeption der Zurücknahme der gesamten humanistischen Kultur. Er kämpft immer wieder an gegen den Plebejismus des modernen Geistes, gegen den Pöbel. Die Arbeit bekomme immer mehr alles gute Gewissen auf ihre Seite.[41] Wissenschaft und Moral seien die starken Waffen der Arbeiter, der Sozialisten, und weil die liberale Bourgeoisie – im Gefolge der Aufklärung – davon auch angesteckt sei, wären beide dekadent und die liberale Bourgeoisie unfähig zur Abwehr des Aufstands des Pöbels, der Herde, der Sklaven, der Arbeiter. Folglich seien Wissenschaft – wie erinnerlich hat Gott vor ihr eine Höllenangst! –, Philosophie und Moral einer völligen Umwertung zu unterwerfen. Es gehe um die «Wiederherstellung der Natur: moralinfrei».[42] Philosophie verlange Argumente, Begründungen, Beweise, Logik statt des Befehls. Der Pöbel komme mit der Dialektik zum Sieg. «... die Unterdrückten haben ihre Feriozität in den kalten Messerstichen des Syllogismus». Doch: «Wozu diese Etalage von Gründen? Wozu eigentlich beweisen?»[43] Logik sei das Bewußtsein der Herde, die alles gleichmachen wolle, das Individuelle vergewaltige. Die Herde wolle mit Gründen, statt mit Affekten kämpfen.[44] Doch die Welt sei ewiges Werden, nichts Festes. Folglich gebe es auch nichts Feststellbares, keine Wahrheit. «Erkenntnis an sich im Werden unmöglich.»[45] Es gibt nichts, es ist nichts, weder Subjekt noch Objekt. Naturgesetz ist ein Wort des Aberglaubens.[46] Der begreifende Geist sei erst mit Sokrates in die Welt gekommen, der ein Moment der tiefsten Per-

version der Geschichte der Menschheit sei.[47] Eine neue Aufklärung sei nötig: «‹Nichts ist wahr, alles ist erlaubt›, Zarathustra: Ich nahm euch alles, den Gott, die Pflicht, nun müßt ihr die größte Probe einer edlen Tat geben: Denn hier ist die Bahn der Ruchlosen offen ...»[48] An die Stelle der alten sei eine «fröhliche Wissenschaft» zu setzen. Unsere Tätigkeit sei in Wahrheit nur Spiel, unsere Geistigkeit nur eine Art ästhetischer Betätigung. Drum sei die Kunst die zutreffende Form des Geistigen, was aber Mythenproduktion bedeute. Unsere Bewußtseinsinhalte seien nicht objektive Erkenntnisse, sondern Metaphern, Fiktionen, Anthropomorphismen, eben: Erzählungen, nichts Wahres: «Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.»[49]

Bei Nietzsche verbindet sich also der Gedanke vom Ende der Geschichte mit dem der Zurücknahme jener emanzipatorischen Kultur, von der Gefahr für die Fortdauer jener Art menschlichen Zusammenlebens ausgehe, die Nietzsche für allein angebracht hielt, des Zusammenlebens auf der Basis von Herren und Knechten – bei seinem Epigonen Spengler von Raub- und Beutetieren. Hinsichtlich des Mythos ist dabei zu unterscheiden zwischen dem der Frühgeschichte, der ein Erkenntnismodell war, ausgearbeitet zur Zeit, da die neuzeitliche rationale Erkenntnisform noch nicht geboren war. Der spätbürgerliche Mythos aber ist Erkenntnisdekonstruktion.

Der hier eröffnete Denkweg spätbürgerlicher Ideologie fand seine Fortsetzung in Spengler, in Heideggers – einer neben Nietzsche wesentlichen Quelle Lyotards – Zurückführung allen Seins auf die nicht hinterfragbare Ebene der Sprache, in Horkheimer/Adornos «Dialektik der Aufklärung» ebenso wie in Adornos «Negativer Dialektik», in welcher ja auch die verallgemeinernde Logik zum Vehikel des Totalitarismus wurde und durchs Komponieren zu ersetzen sei.

Ich versuche zusammenzufassen.

1. Neuzeit und Moderne sind inhaltsleere Worte. Sie bezeichnen den Kapitalismus, in unserem Zusammenhang besonders die in ihm entwickelten bürgerlichen ideologisch-politischen Strömungen.

2. Zur ideologischen Verteidigung des Kapitalismus wurde ein System von Verfahren ausgearbeitet. In der Postmoderne-Stereotype ist das einzig Neue, daß es all diese Verfahren zusammenfaßt und sie möglichst verständlich verbreitet.

3. Das Ganze des Kapitalismus wird in selbständige Wesenheiten zerbröselt, um so der angeblich von der Verallgemeinerung ausgehenden Gefahr des Totalitarismus zu entgehen. Dies schließt die grundsätzliche Kritik an Logik und Dialektik ein, erfordert den Übergang zu Paralogismen und modernen Mythen.

4. Aus den isolierten Bereichen des Kapitalismus werden kritikwürdige ausgesucht, kritisiert, aber so, daß die Ursache des Kritisierten in einer bestimmten – der aufklärerischen – Geistigkeit liegt, der Kapitalismus aus der Schußlinie kommt. Der Marxismus wird in diese fehlerhafte Form der Geistigkeit eingefügt und so verurteilt.

5. Dagegen wird die Geistigkeit der absteigenden Periode der bürgerlichen Gesellschaftsordnung mit den apologetischen Absichten verbunden.

6. Es werden alle realen Differenzen namens der Verteidigung der Differenz dekonstruiert, so daß am Schluß nur noch «Texte» übrig bleiben und es keinen Unterschied mehr macht, ob diese der belletristischen, der wissenschaftlichen oder der philosophischen Literatur angehören. Namens des Kampfes gegen Gleichmacherei wird am radikalsten mechanisch gleichgemacht. Es handelt sich um die Methode, den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr zu sehen. Doch entsprechend der eigentlichen Aufgabe, der Kapitalismus-Verteidigung, wird sodann in einem holistischen Gegenzug das Ganze des Kapitalismus wieder hergestellt und zum Ende der Geschichte erklärt.

Diese spätbürgerliche Mythe der Postmoderne erfreut sich massenwirksamer Unterstützung. Beispielsweise eines Funkkollegs, das der Propagierung der Mythe dient und – natürlich – mit den Mythologien Nietzsches und Wagners begann, dabei sie als unschuldige Geistesformen behandelnd.

Wichtige Gegentendenzen gegen diesen modernen Irrationalismus entfalten sich im außereuropäischen Raum in einer gewissen Wiederbelebung des Materialismus – etwa durch Mario Bunge – oder in den auf dialektische Konsequenzen hinweisenden neueren naturwissenschaftlichen Theorien und Hypothesen. Die wohl bedeutendste Gegentendenz zum postmodernen Antirationalismus vom Boden bürgerlicher Geistigkeit in unserem Lande wird von Jürgen Habermas verfochten. Sie ist eingefügt in seine Gesamtkonzeption des Ringens um eine humane Gesellschaft auf der Grundlage kommunikativer Vernunft, des Ausarbeitens einsehba-

rer Regeln für das Austragen von Widersprüchen. Dies ist durchaus der Popperschen Ansicht verwandt, zu der Helmut Spinner, ein gegen seinen «Lehrer» rebellierender Anhänger Poppers, kritisch einwandte: Hier wird die Gesellschaft mit einer naturwissenschaftlichen Gelehrtenrepublik verwechselt. Während in letzterer der Meinungsstreit nicht an Klassen und ihre Widersprüche gebunden ist, muß man diese hinsichtlich der Gesellschaft beachten, hier kommen Interessen ins Spiel, die es so in der Gelehrtenrepublik nicht gibt.

Letztlich entspringen die auch von Postmodernen vordergründig angeprangerten Grundprobleme unserer Zeit der Ausbeutung der Arbeit und dem Raubbau an der Natur, die beide dem Profitprinzip geschuldet sind. Dies durchdringt das Ganze der Gesellschaft und all ihre Teilbereiche. Die faktische Ausklammerung dieser materiellen Basis macht zwar nicht Habermas' Kritik gegenstandlos, nimmt aber seiner Strategie die Stoßkraft. Es gibt keine kommunikative Vernunft losgelöst von den materiell-gesellschaftlichen Grundlagen. Die Vernunft der Ausbeutung und die des Kampfes dagegen sind nicht kommunikativ auszusöhnen. Hier entscheidet der Kampf der Klassen, wie man in den gegenwärtigen sozialen Kämpfen allein schon unseres Landes genau studieren kann. Die «kommunikative» Vernunft, die derzeit weltweit herrscht, ist die des kapitalistischen Weltmarktes. Sie hat mittlerweile sogar Köpfe verhext, die es vor kurzem noch besser wußten.

Ich weiß, daß meine generelle Kritik der postmodernen Philosophie, wie sie vor allem durch Lyotard und seine Anhänger verfochten wird, auch unter marxistisch orientierten Kräften nicht nur geteilt wird. Von ihnen kommen etwa Einwände der folgenden Art: In der Überwindung des Elitären steckt doch ein demokratisches Element. Die Verteidigung der Differenz bewirkt, den Minderheiten gegenüber majorisierenden Tendenzen zu ihrem Recht zu verhelfen. Der Kampf gegen das Ganze habe auch dazu geführt, im Zwange des Allgemeinen Verborgenes ans Licht zu bringen.

Oder weil in Postmoderne-Schriften kritikwürdige Zustände der kapitalistischen Gesellschaft beim Namen genannt werden, sehen manche nicht das Wesen der Konzeption, die den Kapitalismus selbst aus der Schußlinie nimmt und, die Methode «Haltet den Dieb!» anwendend, auf den Humanismus zielt.

Das Problem gibt es doch auch mit Nietzsche, dem darum manche Linke auf den Leim gehen! Bietet uns Thomas Manns tiefge-

hende Nietzsche-Kritik nicht ein lehrhaftes Beispiel, wie man – durchaus von diesem oder jenem Gedanken, dieser oder jener Formulierung, dieser oder jener scharfsinnigen Beobachtung etwa des bürgerlichen Banausentums im Werk Nietzsches beeindruckt – dennoch um die grundlegende antihumanistische Natur eben dieses Werkes, seiner Adhäsionskraft zu allem Dekadenten und Reaktionären, sogar zum später sich herausbildenden Faschistischen weiß und dies zur Grundnorm seines Verhaltens Nietzsche gegenüber machen sollte?

Auch wir Kritiker der Postmoderne-Mythologie wissen, daß es in der Tat Probleme mit dem Konzept der Ganzheit, des Allgemeinen, der Totalität gibt. Es trifft zu, daß unter die Begriffe des Allgemeinen mechanische und organische Ganzheiten fallen, und daß die Rolle des Ganzen, Besonderen und Einzelnen in jedem dieser beiden Konzepte völlig unterschiedlich ist. In der mechanischen Ganzheit ist das völlig und allein für sich existierende Einzelne zugleich dem gleichmachenden Zwang der Ganzheit unterworfen, der eigenen Charakteristika beraubt. In der organischen Ganzheit – nach einer neuen Darstellung des Problems durch Renate Wahsner[50], die dabei von Feuerbach und Cieszkowski ausging – gibt es zwischen den Mitelementen der Ganzheit eine Füreinander-Sein-Relation. Man könnte beispielsweise die kapitalistische Gesellschaftsformation in diesem Sinne eine organische Ganzheit nennen, insofern sie nicht ohne das Gegeneinander- und Füreinander-Sein der beiden antagonistischen Grundklassen existieren kann. In organischen Ganzheiten gibt es vielfältige Formen der Wechselwirkung. Dieses Problem kann an dieser Stelle jedoch nicht erörtert werden, denn dazu müßte man sich auch mit theoretischen und praktischen Aspekten des untergegangenen Sozialismus-Versuchs in Osteuropa auseinandersetzen!

So wird meines Erachtens von einigen marxistisch orientierten Forschern nicht der Gesamtzusammenhang auf erforderliche Weise bedacht. Wegen der unbestrittenen Mängel marxistischen Forschens (keineswegs nur des Forschens!) in der jüngeren Vergangenheit und der Notwendigkeit wegen, die Mängel im Herangehen an diese Probleme zu «destruieren» – dürfen wir doch nicht der Meinung zuneigen, man müsse nicht nur die Mängel des Arbeitens mit dem marxistischen Analyse-Instrument, sondern dieses selbst, wichtige seiner Grundelemente über Bord werfen und dann von dieser Position her «Verständnis» für Postmodernes ent-

wickeln! Es ist angebracht zu fragen, ob wir die Lektion nicht gelernt haben, die es – um ein vergleichbares Problem zu nennen – etwa hinsichtlich des Umgangs mit Nietzsche gab und gibt und wie sie doch beispielhaft in der Auseinandersetzung zwischen Lukács und Bloch in dieser Frage vorexerziert worden ist. Auch diese Frage ist angebracht, mit wem wir uns da verbünden würden – und gegen wen: mit Lyotard gegen Habermas oder mit diesem gegen Lyotard, um das Problem einmal namhaft zu machen.

Fussnoten

1 Mann, Th., Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde, Berlin 1947, S. 258
2 ebenda, S.254
3 Steigerwald, R., Marxismus und Marxismuskritik heute, Frankfurt a. M. 1986, S. 42 ff
4 Lyotard, J.-F. u. a.: Immaterialität und Postmoderne, Berlin 1985, S. 74
5 Gedö, A., Die Philosophie der Postmoderne im Schatten von Marx, in: Buhr, M. (Hrsg.), Moderne – Nietzsche – Postmoderne, Berlin 1990, S. 65
6 Lyotard, J.-F., in: Engelmann, P. (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1990, S. 45.
7 Pannwitz, R., Die Krisis der europäischen Kultur, Nürnberg 1917, Band 2, S. 64
8 Lyotard, J.-F., Der Widerstreit. München 1987
9 nach Engelmann, a.a.O., S. 11
10 ebenda, S.13
11 ebenda, S. 14
12 ebenda, S. 36
13 ebenda, S. 13-16
14 ebenda, S. 7
15 Lyotard, Der Widerstreit, a.a.O.
16 vgl. Engelmann, a.a.O., dort S. 54 ff und 65
17 Lyotard, J.-F., Du bon usage du postmoderne. Entrien avec Jean-François Lyotard, in: Magazine litteraire 239 f, S. 256
18 Lyotard, J-F., Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Engelmann, a.a.O., S. 48
19 So z. B. Welsch, in: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, S. 53
20 Lyotard, Der Widerstreit, a.a.O., S. 27 f
21 Hegel, Suhrkamp-Ausgabe, Bd. 12, S. 529
22 Nietzsche, F., Werke (Kröner-Ausgabe), Bd. 77, S. 253
23 Lyotard, Der Widerstreit, a.a.O., S. 16
24 Engelmann, 1990, S. 7

25 ebenda, S. 11
26 ebenda, S. 10, 12 f
27 ebenda, S. 11, 12
28 ebenda, S. 15
29 Lyotard, J.-F., Memorandum über die Legitimität, in: Engelmann, P., S. 70
30 Lyotard, J.-F., Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien 1986, S. 63 f
31 Engelmann, 1990, S. 8
32 ebenda, S. 395
33 Mann, Th., Doktor Faustus, Frankfurt a. M. 1960, S. 512
34 Engelmann, P., 1990, S. 8.
35 Engelmann, P., 1990, S. 10 und 12
36 Nietzsche, F., Werke (Kröner-Ausgabe), Bd. 83, S. 282
37 Lyotard, J.-F., Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985. Wien 1987, S. 96 f.
38 Lyotard, J.-F. u. a.: Immaterialität und Postmoderne, a.a.O., S. 66
39 Seppmann, W., Subjekt und System, Zur Kritik des Strukturmarxismus, Lüneburg 1993
40 Gedö, A., a.a.O.
41 Nietzsche, Werke (Kröner-Ausgabe), Bd. 78, S. 217
42 ebd., S. 275
43 ebd., S. 299
44 ebd., S. 300
45 ebd., S. 419
46 ebd., Bd. 72/Teil II, S. 16
47 ebd., Bd. 78, S. 298
48 Nietzsche, F., Leipziger Ausgabe, Band XII, S. 306 f
49 Nietzsche, Werke (Kröner-Ausgabe), Bd. 75, S. 303; Bd. 76, S. 398; Bd. 83, S. 437
50 Wahsner, R., Probleme mit der Kategorie des Allgemeinen. Reprint 107 des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 1998

Gottfried Stiehler

Der Mensch Schöpfer und Geschöpf seiner Verhältnisse – wider die ‹Dekonstruktion› des Subjekts

Ein Grundmerkmal des Postmodernismus ist die ‹Dekonstruktion› oder auch ‹Dezentrierung› des Subjekts.[1] Das spätbürgerliche Herrschaftssubjekt bleibt dabei von der ‹Dekonstruktion› unberührt, im Grunde liegt eine theoretische Gegnerschaft zu Positionen vor, die die bestehenden Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnisse subjektbezogen in Frage stellen. Die Idee eines selbstbestimmten, autonomen Subjekts wird aufgegeben und resignativ auf die Übermacht der Strukturen und Systeme verwiesen. Ein Leben ohne Utopie sei der Preis der Modernität, die Erfahrung der ‹Kontingenz› wird mit dem ‹Ende der Utopie› gleichgesetzt. Da keine subjektive Kraft einer Humanisierung der bestehenden Gesellschaft ausgemacht werden kann, avanciert der ‹Tod des Subjekts› zum Schlagwort der Postmoderne. Im Ergebnis seiner Eingebundenheit in geschichtliche Prozesse und die soziale Umwelt könne das Subjekt nicht als frei und selbstmächtig betrachtet werden, das vernünftige freie Subjekt sei eine Fiktion.

Nach Ansicht J. Derridas ist es falsch, an die Autonomie des Subjekts und die Vernunft zu glauben, deshalb müßten die zentralen Begriffe der abendländischen Philosophie systematisch dekonstruiert werden. Daraus ergibt sich das philosophische Unterfangen der Dekonstruktion aller Systeme (‹De la Grammatologie›).

Für M. Foucault ist der Mensch eine «beiläufige Episode in der Geschichte des Wissens», er verschwindet in den Strukturen und Systemen. Folglich ist die Autonomie des Subjekts eine Illusion; heftige Ablehnung des Humanismus ist die Kehrseite dieser regressiven Denkweise. Die Auflösung der philosophischen Subjektivität wird zu einer grundlegenden Artikulation des zeitgenössischen Denkens stilisiert. Der mechanistischen Betrachtungsweise gemäß erklärt man den Menschen zu einem Ensemble von Strukturen, die er zwar denken und beschreiben kann, deren Subjekt er

jedoch nicht ist. Nach Ansicht Lacans ist das Wesen des Subjekts nicht von den gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern von der Sprache abhängig: der Mensch ist ein Sprachwesen, ein Geschöpf der Sprache.

Vorläufiges zur Subjektivität

Das Bewußtsein ist ein Konstituens des Menschen. Den Mangel an körperlichen Kräften gegenüber Tieren gleicht der Mensch durch den Einsatz seiner Intelligenz, durch zielgerichtetes Wirken zur Bedürfnisbefriedigung aus. Die Intelligenz ist geschichtlich eng verbunden mit der Arbeit und so Triebkraft des Fortschritts, aber auch Quelle manchen Verhängnisses und Unheils, da der Mensch sich mit dem Denken seinen Lebensbedingungen reflexiv entfremdet und seine Selbsterhaltung an partikulare Interessen, die eine antagonistische soziale Basis haben können, geknüpft ist. J. Habermas definiert Vernunft als Fähigkeit eines einzelnen Subjekts, Objekte zu beobachten, sie sich vorzustellen und auf sie einzuwirken, sich an ihnen abzuarbeiten.[2] Diese Ansicht ist bedenklich, da sie die gesellschaftliche Natur des Menschen ausklammert, die Vernunft nicht als soziale Fähigkeit begreift und demzufolge die Einwirkung des Subjekts auf das Objekt fälschlich als isolierten Akt einzelner Individuen mißdeutet. Der Ausweg in die Sprachphilosophie ist daher eine Verlegenheitslösung, denn nicht die Sprache konstituiert Intersubjektivität, sondern sie ist dem Menschen biosozial gegeben und Reflex sowie Wirkungsbedingung der Gesellschaftlichkeit des Individuums. Schief ist es auch, die Arbeit prinzipiell als einsam, monologisch, a-sozial zu unterstellen, denn sie ist Feld und Quelle der Sozialität des Menschen und, daraus folgend, auch seines Bewußtseins.

Subjektsein ist ein doppelläufiger Vorgang: das Bedürfnis treibt das Subjekt zum Handeln und veranlaßt es, der äußeren Wirklichkeit abzuringen, was es zum Leben braucht. Reflexion und Produktion sind sich bedingende Seiten der Subjektualität; die Reflexion richtet sich auch auf das Subjekt selbst, indem sie ihm seine Bedürfnisse und Interessen bewußt macht und seine Selbstentwicklung ermöglicht und fördert. In diesem Fall ist das Subjekt sein eigenes Objekt, was im Grunde bei jedem Außer-Sich-Setzen des Subjekts stattfindet, da der Impuls der Aneignung der Wirklichkeit vom Subjekt ausgeht und dieses sich zu seiner Tätigkeit fähig

machen muß. Bewußtsein und Arbeit begründen die Subjektivität des Menschen, die damit zugleich ein Objekt von Bewußtsein und Arbeit als Gegenstand rationalen Handelns ist.

Die Unterscheidung von Subjekt und Objekt bedeutet einen ersten, vereinfachenden Zugriff auf menschliches Dasein; sie thematisiert jedoch nicht die Beziehung von Subjekten auf andere Subjekte, die eine wesentliche Seite des Menschseins ist, da sie soziale Verhältnisse begründet. Auch die Objekte sind miteinander vermittelt und füreinander Subjekte und Objekte. Sie bilden das Gesamt der Umwelt des Subjekts, des Menschen, womit sich Subjekt und Objekt als komplexe Ganze von Subjektivität und Objektivität zeigen und die theoretische Fassung der Subjekt-Objekt-Beziehung sich als abstrakt-elementar vereinfachend herausstellt.

Ein anderes Wort für die Subjekt-Subjekt-Beziehung als Subjekt-Objekt-Verhältnis ist Kommunikation, die über sprachliche Verständigung weit hinausgeht. Subjekte sind ökonomische, politische, kulturelle, sprachliche Gemeinschaften, die sich aus individuellen und kollektiven Subjekten begründen. Daran zeigt sich, daß es ein theoretischer Fehlgriff ist, die Subjekt-Objekt-Beziehung als isoliertes Verhältnis eines Individuums zu den Gegenständen seines Handelns zu fassen. Die Überwindung der eng gefaßten ‹Subjekt-Philosophie› durch das Kommunikationsparadigma spricht eine pure Selbstverständlichkeit aus – zumindest von marxistischem Standpunkt –, da der Mensch als Subjekt, sei es in der materiellen Produktion oder in der geistigen Kultur, stets ein Integral von Subjekten ist und diese durch den Charakter jenes kooperativen Ganzen bestimmt sind. Hier wird der Marxsche Gedanke belangvoll, daß die Gesellschaft nicht eine Summe von Individuen, sondern ein Beziehungsganzes, ein System von Verhältnissen ist, die an praktisch und geistig tätige Individuen geknüpft sind und diese zum Handeln veranlassen und organisieren. Die individuell-elementare Subjekt-Objekt-Beziehung ist die Daseinsgrundlage der Subjektivität eines komplexen Verhältnisses, erschöpft aber nicht deren Wesen. Subjekt-Sein ist Kennzeichen des gesellschaftlichen Menschen und die soziale Verhältnisbestimmung Kern seiner Erfassung. Auf dieser Abstraktionsebene werden jene Momente sichtbar, die die Beziehungen von Menschen zueinander und zu den Objekten ihres individuellen und gemeinschaftlichen Handelns ausmachen. Insofern ist die Subjektivität wesentlich kommunikativ, ein soziales Verhältnis in den verschiedenen Formen, die das

Dasein des Menschen bilden. Arbeit, Sprache, Kunst, Herrschaft, ökonomische Medien sind Existenzweisen der Subjektivität; in diesen Tätigkeiten sind Menschen aktiv aufeinander bezogen und vermitteln sich tätig mit den diversen Objekten ihrer Daseinssicherung und -entfaltung. Subjektualität ist ein Entwicklungsverhältnis, sie ist den Aktoren nicht schlechthin als Handlungsautonomie zugeordnet, sondern wird in der Tätigkeit erworben, gefestigt, vertieft, was ein Prozeß der Auseinandersetzung der sozialen und geschichtlichen Subjekte mit den Bedingungen und Mitteln ihrer Existenz, gefiltert durch Lebensansprüche und Daseinserwartungen, ist. Die zielgerichtete Verarbeitung von Widersprüchen als wesentlichen Objekten des gemeinschaftlichen Handelns ist die notwendige Form, in der aus potentiellen aktuelle Subjekte werden. Diese Tätigkeit ist unterschiedlich je nach den Objekten und generiert Subjekte verschiedenartigen Charakters auf der materiell-ökonomischen und kulturell-geistigen Ebene. Ihr wohnt ein kritisches Element inne, indem sie auf Veränderung (und Erhaltung kann eine spezifische Form von Veränderung sein) des Objekts in einen erwünschten Zustand aus ist. Praktisch-kritische und geistig-kritische Tätigkeit sind ihre wesentlichen Konstituenten, ihre Akteure sind Gemeinschaften und Individuen verschiedenen sozialen und geschichtlichen Zuschnitts. Subjekte begründen sich durch spezifische, dem Gegenstand und sich selbst angemessene Tätigkeiten, die einfache körperliche Verrichtungen ebenso wie psychische, geistig-kulturelle, ökonomische und politische Handlungskomplexe in sich schließen. So wie der Mensch als gesellschaftliches Wesen eine Vielfalt von Existenzweisen realisiert, ist auch seine Subjektualität an Kommunikation gebunden, ohne die gesellschaftliches Dasein von Menschen nicht möglich ist. Gefühl und Verstand, psychische und intellektuelle Aktivitäten, wechselseitige Sorge füreinander und individuelles Autonomiestreben sind einige dieser Aktivitätsformen. Sie in ihrer Feingliederung zu entschlüsseln, macht das Spektrum der Erfassung des Menschen als aktives, sich tätig zu sich und seiner (natürlichen und gesellschaftlichen) Umwelt verhaltendes Wesen aus.

Konstituierung der Subjektivität ist ein konkreter Vorgang; seine abstrakt-allgemeine Charakterisierung kann nur einen vorläufigen Ansatz bedeuten, der den Menschen als Gestalter seines individuellen und sozialen Lebens faßt und Vorstellungen abweist, denen zufolge er bloßer Appendix objektiver Seinsmächte ist. Im übrigen

aber ist das Werden der Subjektivität ein vielschichtiger, vielgestaltiger Prozeß, der Individuen, Klassen, Nationen, Staaten umspannt und sich in den verschiedenen geschichtlichen Epochen unterschiedlich vollzieht. Die Untersuchung der Konstituierung der Subjektivität muß sich auf konkrete Analysen der Existenz und des Verhaltens von Aktoren unter definierten gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen stützen und die Entwicklung der Individuen im Rahmen ihnen zugrundeliegender spezifischer Voraussetzungen thematisieren. Damit ergeben sich umfangreiche gesonderte Themenfelder: die Subjektwerdung des Menschen als Einzelwesen in der Ontogenese, die Erlangung von Gestaltungs- und Aktionsmacht gesellschaftlicher Klassen und der Volksmassen gegenüber den objektiven Bedingungen ihrer Existenz, Kämpfe gegen und für bestehende Herrschaftsformen usw. usf. Stets handelt es sich darum, daß ein Aktor als Potenz seines individuellen und/oder gesellschaftlichen Daseins zur Wirkung kommt, daß er nicht bloßes Produkt seiner Umwelt und der seinem Tun voraus- und zugrundeliegenden Faktoren ist. Das gilt wesentlich für die Stellung des Menschen in der Welt, weshalb die Theorie der Subjektivität primär eine Theorie vom Menschen in seinem Verhältnis zu äußeren (und inneren) Determinanten seines Daseins und Wirkens ist.

Nicht überzeugen kann daher Habermas' Zurückweisung jeder in Begriffen von Subjekt und Objekt denkenden Philosophie. Theorie der Gesellschaft lasse sich auf der Grundlage bewußtseinsphilosophischer Begrifflichkeit nicht durchführen: diese These reduziert Subjektivität auf Bewußtsein und setzt die isolierte Beziehung eines derart konzipierten Subjekts auf ebenso isolierte Objekte voraus. Aber Intersubjektivität ist notwendiges Konstituens von Subjektivität – der Mensch ist das gesellschaftliche Wesen –, was die Untersuchung individueller, zugleich gesellschaftlich vermittelter Bewußtseinsakte, z.B. in der Psychoanalyse, nicht ausschließt. Irreführend ist daher die Behauptung, die Erneuerung einer kritischen Gesellschaftstheorie erfordere «das Ende der Subjektphilosophie für die Gesellschaftstheorie.»[3] Nur bei stark vereinfachter Auffassung von ‹Bewußtseinsphilosophie› ist es möglich, ihr Sprachphilosophie und Kommunikationstheorie antinomisch gegenüberzustellen. Eher im Recht ist Adorno, der den Vermittlungen zwischen Subjekt und Objekt nachspürt und die Geltungsmacht der Objektivität zur Sprache bringt. Was sich als Widerle-

gung der Subjektphilosophie verstehe, sei vielmehr deren Bestätigung. Der postmoderne Subjektdiskurs attackiert das ‹souveräne› Subjekt der Aufklärung und gelangt zu einer ‹Dekonstruktion› des Subjekts, ohne die Vermittlungen zwischen Subjekt und Objekt zu entfalten.[4]

Subjektualität ist eine historische Erscheinung und ihr allgemeines Wesen in der Theorie ein «dünnes Abstraktum» (Marx). Stets ist eine, wenn auch relative und partielle, Suprematie des Aktors über die Bedingungen seiner Existenz, seine Umwelt vorausgesetzt. Als historisches ist das Subjekt zugleich ein sich entwickelndes Agens, abhängig von Epochen- und Klassenverhältnissen. Subjektualität kennzeichnete den Menschen der Urgesellschaft ebenso wie den des Mittelalters und der Gegenwart, freilich in höchst unterschiedlichen Formen, Bedingungskomplexen und Aktivitätsmatrizen. Den Geschichtsverlauf im Ganzen betrachtet, läßt sich eine Zunahme der Macht des Subjekts über seine Daseinsbedingungen feststellen, was allerdings nur sehr allgemein gilt und für unterschiedliche soziale Kräfte nur mit Abstrichen verallgemeinert werden kann. Denn gleichzeitig nimmt auch die Ohnmacht des Menschen gegenüber den von ihm hervorgebrachten Verhältnissen zu: Entfremdung gegenüber den gesellschaftlichen Mächten, namentlich in der kapitalistischen warenproduzierenden Gesellschaft. In der philosophischen Theorie trat der Überhöhung der Macht objektiver Verhältnisse im metaphysischen Materialismus die überzogene Akzentuierung der Macht des Subjekts im deutschen Idealismus entgegen, während in der gegenwärtig tonangebenden Philosophie und Sozialtheorie eine Delegitimierung der Subjektivität Platz greift. Der marxistische Ansatz geht von der Wechselwirkung zwischen Subjekt und objektiver Wirklichkeit in der gesellschaftlichen Praxis aus und betont, daß die Potenz des Subjekts im Gestalten und Verändern der Umstände zur Wirkung kommt und dieses sich dabei selbst verändert. Der Aktivität des Subjekts steht die Eigendynamik und determinierende Kraft der objektiven Verhältnisse gegenüber, wobei zu berücksichtigen ist, daß letztere ebenfalls Merkmale tätiger Subjektivität, subjektive Formen besitzen können. Das Subjekt ist eins mit seiner Tätigkeit, Subjektualität konstituiert sich durch gegenstandsbezogenes Handeln, und da die Gesellschaft ein Zusammenhang sich mit ihrer Umwelt tätig vermittelnder Individuen ist, ist Menschsein mit Subjektsein in abstracto identisch. Bewußtsein und zweckmäßige,

in gegenständliche Verhältnisse und Kräfte ausmündende Tätigkeit konstituiert die Menschen selbst und mit ihnen ihre gesellschaftliche Wirklichkeit. Gesellschaft ist Vergegenständlichung individueller und gemeinschaftlicher Subjekte; darin ist das relative Prius des Menschen im Verhältnis zu seiner äußeren Wirklichkeit gesetzt, die gleichwohl den Bedingungs- und Aktionsraum dieser Tätigkeit und damit des Subjekts bildet. Das gilt namentlich in Bezug auf die Natur, die kein Herrschaftsobjekt des Menschen ist, sondern ihren eigenen Gesetzen folgt, denen der Mensch sich adäquieren muß, will er seine Existenz nicht gefährden.

Subjektivität und Objektivität

Das Subjekt arbeitet sich an den Objekten seines Handelns ab, geht von ihnen als Essentialen seiner Existenz aus und unterwirft sie einer formgebenden und inhaltlichen Veränderung, die seinen Bedürfnissen entspricht. Subjekt und Objekt gehen gleicherweise prägend in das Beziehungsgeflecht ein; durch die Veränderung des Objekts verändert sich das Subjekt, was auch Ziel seiner Aktion ist. Vermittelt durch Bedürfnisbefriedigung findet Selbstveränderung und -entwicklung des Individuums statt, und auch das Objekt erfährt eine qualitative – u.U. auch quantitative – Veränderung. Die formierende Potenz beider Seiten wirkt auf der Grundlage realer Verhältnisse, die Inhalt und Richtung der Subjekt-Objekt-Beziehung begründen. Das Objekt bildet einen Bedingungskomplex, denn seine Wesensbeschaffenheit gibt die Möglichkeiten und Formen aktiver Einflußnahme des Subjekts vor. Ebenso ist das Subjekt ein Ganzes von Bedingungen; seine materielle und ideelle, physische und psychische Beschaffenheit steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen die gestaltende Tätigkeit des Subjekts erfolgt. Diese beiden Arten von Bedingungen sind dem Prozeß selbst immanent; als wesentliches Drittes kommen die dem Verhältnis äußeren Bedingungen hinzu, die den Verlauf der Auseinandersetzungen des Subjekts mit dem Objekt vorprägen, das Möglichkeitsfeld seiner Aktion bestimmen. Sind diese Faktoren auch dem Prozeß äußerlich, vorgegeben, so sind sie doch dem Zugriff des Subjekts nicht entzogen, denn in der Arbeit am Objekt und der damit einhergehenden Selbstveränderung kann das Subjekt Macht über die objektiven Bedingungen erlangen und sie seinen Zielen und Wünschen gemäß umgestalten – im Rahmen nicht

beliebig veränderbarer Bestandteile dieser Bedingungen. Die objektiven Umstände sind nur innerhalb einschränkender Voraussetzungen durch das Subjekt variierbar und üben einen Zwang auf Zielsetzung und Resultate der bewußten Aktion des Subjekts aus.

Das gilt namentlich für gesellschaftlich-geschichtliche Subjekte, die als organische Ganze von Individuen und Gruppen auftreten. Subjekte des geschichtlichen Prozesses sind – neben einzelnen historischen Persönlichkeiten – soziale Bewegungen, Parteien, Staaten, Nationen, Ethnien, Klassen. Sie sind in sich differenziert in handelnde Gruppen, die ihrerseits der Dialektik von Subjekt-Objekt-Beziehungen unterliegen. Einzelne Gruppen und Individuen nehmen in sozialen Bewegungen exponierte Stellungen ein und üben auf das Gesamt des Subjekts organisierende, formierende und geistig führende Einflüsse aus. Für sie stellt das Ganze der dem komplexen Subjekt angehörenden Einzel-Subjekte ein Feld von Bedingungen dar, und aus den Widersprüchen in der Systemfiliation resultiert die Fülle von Möglichkeiten und die Wirklichkeit des handelnden Subjekts. Dabei verfolgen die einzelnen Segmente des Gesamtsystems nicht selten eigene Ziele und Interessen, was gemeinsame Aktionen erschweren und den Erfolg gefährden kann. Die Aktivität des Subjekts gegenüber den Objekten und den objektiven Bedingungen muß nicht zum Erfolg führen; in der Geschichte haben nicht selten angestrengte Bemühungen, hoher Kampfgeist nichts Positives bewirkt, viele Opfer wurden, auf Dauer gesehen, umsonst gebracht. Wirkung des Subjekts auf das Objekt und die objektiven Bedingungen ist Kennzeichen einer Einstellung, eines Verhaltenskomplexes, bedeutet aber nicht eo ipso Suprematie des Subjekts über das Objekt. Das resultiert auch daraus, daß das Subjekt eine Mannigfaltigkeit von Dispositionen, Aktivitäten, ideologischen Werten und Normen verkörpert. Da Interessen in der Regel die konkrete Situation von Aktoren reflektieren, sind auch bei gemeinsamer geschichtlicher Aktion Ziele und Aktivitäten oft verschieden und können sich gegeneinander kehren, was zum Mißerfolg gemeinsamer Unternehmungen führen kann. Die Menschen machen, nach Marx, ihre Geschichte selbst, aber nicht aus freien Stücken, sondern unter vorgefundenen und überlieferten Bedingungen, zu denen nicht nur das nationale und internationale Umfeld, sondern auch Verfaßtheit, Engagement und geistige Disposition des geschichtlich handelnden Subjekts gehören. Somit sind die Bedingungen dem Subjekt nicht nur äußerlich, son-

dern auch immanent, sind seine eigenen Voraussetzungen des Handelns für seine Interessen und die damit einhergehende Gestaltung der gesellschaftlichen Umstände.

In der Geschichte setzen sich nicht objektive Gegebenheiten, gesellschaftliche Bedingungen blindwirkend durch, sondern bilden einen Raum von Möglichkeiten, den die handelnden Kräfte nach eigenem Vermögen auszufüllen trachten. Es besteht gleichsam ‹vernunftgeleiteter Voluntarismus›, indem die verschiedenen Subjekte ihre jeweiligen Interessen geltend machen, um der Geschichte, unter Ausnutzung realer Möglichkeiten, eine Wendung in ihrem Sinne zu geben. Da das für alle gesellschaftlichen Kräfte, namentlich auch bei konfligierenden Interessen, gilt, erweist sich der reale Geschichtsverlauf als Sphäre der Kämpfe divergenter Subjekte, und der Ausgang der Auseinandersetzungen beeinflußt den Gang der Geschichte im Besonderen und Einzelnen. Die objektiven Bedingungen machen sich durch die ihnen innewohnende Gesamtheit realer Möglichkeiten und Notwendigkeiten geltend; der Grad ihrer Wirkungsmächtigkeit berührt die Chancen und die Ergebnisse subjektiver Aktionen. Die Geschichte ist keine Spielwiese handelnder Subjekte, denn ihr wohnt eine eigene Geltungslogik objektiver Umstände und Trends inne, von der auch die Dispositionen und Aktionsmöglichkeiten handelnder Kräfte beeinflußt sind.

Die geschichtlichen Umstände dürfen nicht bloß als aktuell gegeben, sondern müssen auch als reale Alternativen betrachtet werden; sie sind Tendenzzusammenhänge, die positiv oder negativ in die Zukunft weisen. Die gestaltende Potenz eines Geschichtssubjekts erweist sich daran, in welchem Maße es Trends auf ihre Zukunftsmächtigkeit hin zu erfassen und in sie einzugreifen vermag. Das betrifft insbesondere die widersprüchlichen Prozesse der kapitalistischen Gesellschaft, die durch rücksichtslose Vernutzung menschlicher und sachlicher Ressourcen die zukünftigen Existenzmöglichkeiten der Gattung Mensch bedrohen. Dereinstige objektive Bedingungen wirken, wenn im Handeln berücksichtigt, auf die Gegenwart ein und beeinflussen das Verhalten progressiver Geschichtssubjekte in einem offenen Prozeß. Ökologisch-ökonomische Belange der Gattung Mensch stehen dabei im Vordergrund, und durch progressive Einflußnahme auf gegenwärtige Prozesse und Tendenzen kann auch auf künftige Verhältnisse gewirkt werden.

Macht und Ohnmacht des Individuums

Das Individuum ist von äußeren und inneren Bedingungen abhängig. Das resultiert einerseits aus seiner sozialen Gebundenheit, andererseits aus seiner Genealogie, die eine langwährende Abhängigkeit von Gruppenbindungen einschließt. Die individuelle Entwicklung des Menschen durch Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter involviert eine Formung, der der einzelne anfangs weitgehend ausgeliefert ist, und von der er sich nur sukzessiv und individuell verschieden zu lösen vermag. Hierbei spielen sozial- und individualpsychologische Faktoren eine Rolle. Die Gebundenheit des Individuums ist, gesellschaftlich vermittelt, gruppenspezifisch, und sie wird in psychischen und mentalen Formungen des einzelnen wirksam. Als Kind ist der Mensch diesen Einflüssen weitgehend passiv unterworfen, später entwickelt er sich, durch reflexive und selbstreflexive Verarbeitung äußerer Einflüsse und innerer Dispositionen, unterschiedlich zu individueller Selbstbestimmung und Autonomie. Dabei kann der Mensch das Gesellschaftliche nie abstreifen: noch den subtilsten Regungen individueller Ideologie, Moral und Lebenseinstellung haftet die Prägung durch die Gruppe und die Gesellschaft an. Dank intellektueller, emotionaler und volitiver Voraussetzungen verfügt das Individuum über Potenzen, sich zur Gesellschaft und zu sich selbst kritisch ins Verhältnis zu setzen. Doch ist diese Fähigkeit nur sehr allgemein gegeben und wird von den einzelnen unterschiedlich realisiert, was von persönlichkeitseigenen, auch anlagebedingten Faktoren abhängt. Insofern ist der einzelne sowohl Produkt der Gesellschaft als auch seiner selbst und individuell unterschiedlich zu Subjektivität fähig. Das Subjektive wird bei den meisten Menschen vom Objektiven überlagert und bildet in der Regel einen eingegrenzten Bereich freier Selbstgestaltung.

Doch ist der Mensch durch seinen Lebensgang, seine individuellen Erfahrungen in und mit der Gesellschaft genötigt, in seinen persönlichen Verhältnissen subjektives Denken und Verhalten zur Geltung zu bringen. Das total angepaßte, sklavisch subordinierte Individuum würde die Auslöschung von Selbstbehauptung in Gruppe und Gesellschaft bedeuten und den einzelnen gleichsam zur Nullität schrumpfen lassen. Ganz abgesehen davon, daß ein Zustand völliger Unterwerfung unmöglich ist, da der Mensch in sei-

nen alltäglichen und darüber hinausgreifenden Verrichtungen als tätiges, und das heißt auch: selbsthandelndes und selbstbestimmtes Wesen gefordert ist. Selbst die elementarsten Tätigkeiten in Arbeit und sozialem Leben sind ohne Zielplanung und überlegten Mitteleinsatz des einzelnen nicht denkbar; Verstand, Gefühl und Wille müssen aufgeboten werden, will der einzelne seinen Platz im Leben ausfüllen. Dabei treten allerdings große Unterschiede in der Ausformung einer eigenständigen Persönlichkeit auf und erlangen eine in das gesellschaftliche Leben hineinwirkende Bedeutung. Das hängt auch davon ab, wie der einzelne sich kritisch zu sich selbst zu verhalten und daraus Schlüsse für sein Verhalten zu ziehen vermag.

Aus psychologischer Sicht findet eine intellektuelle und emotionale Prägung des Menschen als Kind in der Familie statt. Dadurch kann das Individuum positiv oder negativ geformt werden, was seine Spuren im ganzen Leben hinterlassen kann. Allerdings nicht linear-kausal, da zur Persönlichkeitsbildung auch ein hoher Eigenanteil beiträgt, der im Erwachsenenalter aus der Verarbeitung von Daseinswidersprüchen hervorgeht oder hervorgehen kann. Kompetenz erwirbt die Persönlichkeit durch eigene Anstrengung, sie ist nicht angeboren, wenngleich Anlagen und frühkindliche Prägung eine Rolle spielen. «In den ersten Lebensjahren wird die Gefühlswelt entscheidend geformt: Selbstvertrauen, Selbstbeherrschung, Aufgeschlossenheit für Neues, Einfühlungsvermögen, Freude am Kontakt mit anderen sind elementare Fähigkeiten, die Kinder bereits in ihrer Familie aufbauen.»[5] Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist der Mensch Produkt objektiver Voraussetzungen, über die er nicht willkürlich disponieren kann, die er jedoch im Laufe seines Lebens zu modifizieren, zu verändern vermag. Allerdings ist im späteren Leben die bewußt oder unbewußt verinnerlichte Übernahme von Rollenklischees bedeutsam. Die Verhaltenszwänge, die von den in der Gesellschaft herrschenden Mächten ausgehen, wirken über gesellschaftliche Normen und Werte bindend auf die meisten Individuen ein und begründen einen Anpassungseffekt, der auf individuelle Selbsterhaltung im gesellschaftlichen Funktionszusammenhang abzielt. Das bewirkt bei vielen reduzierte individuelle Autonomie und Persönlichkeitskompetenz, mag auch im beruflichen Leben – mit Einschränkung – persönliche Verantwortung und Handlungsautonomie gefordert sein. Doch auch und gerade am Arbeitsplatz findet unter kapitalistischen Bedingungen Einschränkung und Verkümmerung persönlicher Kom-

petenz statt, wirkt Dirigismus, der der proklamierten Demokratie zuwiderläuft. Während so die gesellschaftlichen Bedingungen auf konformistische Verhaltenskonstanz angelegt sind, verlangen moderne berufliche Leistungsanforderungen – sich rasch wandelnde technologische Standards in Arbeit und Produktion – eine dynamische Variabilität der Persönlichkeit, die Fähigkeit, sich auf neue Verhaltensanforderungen beruflicher und gesellschaftlicher Art einzustellen. Dadurch entsteht ein Widerspruch innerhalb der kapitalistischen Voraussetzungen des Arbeits- und Lebensprozesses. Während kapitalistische Profitinteressen ein angepaßtes Arbeitsverhalten der subordinierten Individuen bewirken, wohnt ihnen zugleich die Tendenz der Förderung eigenständigen Handelns der Produzenten inne. So wie die Gesellschaft sich verändert, muß es auch das Individuum tun, um sich auf wechselnde Bedingungen einstellen zu können. Wechsel in beruflicher Tätigkeit, lebenslanges Lernen, durch moderne Produktivkraft-Entwicklung gefordert, bedingen Wechsel in den Lebensperspektiven und die Fähigkeit der Selbstveränderung des Menschen, die auch eine Bereicherung der Persönlichkeit bedeutet.

Chancen der Überwindung von Entfremdung

Die aus der Tätigkeit der vergesellschafteten Individuen hervorgehende objektive Wirklichkeit ist ein Seinszusammenhang mit eigener Bewegungs- und Entwicklungsdynamik, mit eigenen Gesetzen und Notwendigkeiten, denen sich der Mensch einfügen und unterordnen muß. Wenn die Wirklichkeit auch ihrem Ursprung und teilweise ihrem Charakter nach subjektgeprägt ist, ist sie doch zugleich ein objektives Dasein, das sich dem gestaltenden Subjekt entgegensetzt und in sich selbst beruht. Die Entäußerung, die der Mensch in seinem Tun vollbringt, nimmt den Charakter der Entfremdung an, insoweit das Subjekt nach vollbrachtem Tun die Macht über sein Werk verloren hat. Die Tätigkeit ist entfremdetes Handeln, indem das Objekt nicht den Bedürfnissen und Zielen des erzeugenden Subjekts folgt, sondern ihm als ein selbstbestimmtes äußeres Sein gegenübertritt. Dieser Aspekt kennzeichnet alles menschliche Handeln, das sich in einem Werk, einem Resultat objektiviert, denn das Handeln erschöpft sich nicht im reinen Prozeß, im bloßen Geschehen; es findet sein Ziel, seine Bestimmung in einem Ergebnis, einem – im weitesten Sinne – Objekt (das auch

ein Subjekt sein kann). Der Übergang des Subjektiven in das Objektive ist der Sinn menschlichen Handelns, wie es sich prototypisch im Arbeitsprozeß verkörpert. Diese Entfremdung des Objekts vom Subjekt ist verschieden je nach den Bedingungen, unter denen sich das Handeln vollzieht, und es macht einen erheblichen Unterschied, ob das Produkt den Zwecken der Befriedigung eigener Bedürfnisse des Produzenten dient oder zu Zwecken und unter dem Kommando einer dem Produzierenden entfremdeten Macht erfolgt. Entäußerung und Entfremdung sind soziale, sozialökonomische Handlungs- und Bedingungskomplexe.

Den Charakter der Entfremdung nimmt das aus ökonomischer Entäußerung hervorgegangene Objekt nicht durch sein bloßes Dasein, sondern dadurch an, daß sich in ihm die subjektive Macht desjenigen verkörpert, der über die Bedingungen, Ziele und Resultate des Handelns – der Arbeit – verfügt. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist in der Entfremdung ein durch gegenständliche Macht vermitteltes Verhältnis zwischen Subjekten. Dabei kommt dem hervorbringenden Subjekt Objektbestimmtheit zu, insofern es dem Kommando und der Verfügung des Besitzers der Produktionsbedingungen unterliegt. Zugleich ist das herrschende Subjekt ebenfalls Objekt, da sich das Verhalten des abhängigen Subjekts in unterschiedlichen Ausdrucks- und Praxisformen gegen die Herrschaft kehrt. Der Kern sozialer Verhältnisse ist stets eine praktische Beziehung zwischen menschlichen Subjekten. Die gegenständlichen Vermittlungen sind in der kapitalistischen Warengesellschaft sachliche Mächte, wie Geld, Profit, Markt, Konkurrenz. In ihnen erscheinen die sozialen Verhältnisse in dinglicher Form, übt das tote Ding Macht über die lebendigen Menschen und ihr Tun aus – wobei die Dinge selbst kristallisierte menschliche Verhältnisse sind. Es findet eine Verkehrung zwischen Subjekt und Objekt statt, indem das eigentlich Tätige, das menschliche Subjekt, zum Subordinat des Objekts wird, das – allerdings durch Herrschaft subjektvermittelt – zum bestimmenden Tätigen avanciert. Entfremdung und Verkehrung sind Sachverhalte gleicher Ordnung: die gesellschaftliche Beziehung der Personen stellt sich verkehrt als gesellschaftliches Verhältnis der Sachen dar. Das drückt sich geistig in der Religion aus, in der der Mensch sich sein eigenes Wesen in der Form eines richtenden, lohnenden, strafenden Gottes entgegenstellt.

In der kapitalistischen warenproduzierenden Gesellschaft ist die

Unterwerfung der Subjekte unter die Objekte, die Resultate ihres vergesellschafteten Handelns, ein universeller Zusammenhang, der für alle Teilnehmer an Warenproduktion und -zirkulation den Charakter eines Zwangsverhältnisses besitzt. Die Subordination der Subjekte ist allgemein, da den Gesetzen und Zwängen des Marktes alle unterworfen sind, seien sie unmittelbare Produzenten oder Besitzer der materiellen Produktionsbedingungen. Darin kommt die Entfremdung als komplexe Verkehrung zum Ausdruck: in der Fetischgestalt der Ware sind alle Individuen Unterworfene, wenngleich die Eigentümer der Produktionsmittel andere Möglichkeiten als die Lohnabhängigen haben, persönliche Interessen gegen die anarchische Bewegung des Marktes geltend zu machen und durchzusetzen – was nur in Grenzen gelingen kann, da der Markt keine Ausnahme von den Zwängen kennt. Die Konkurrenz, auch in monopolistischer Form, ist ein gleichsam naturnotwendig wirkendes Gesetz, vor dem es, solange die ökonomischen Grundvoraussetzungen bestehen, kein Entrinnen gibt. Selbst die großen Privateigentümer, die Konzerne und Monopole, sind den Wechselfällen des Marktes unterworfen und suchen sich ihrer mehr oder weniger erfolgreich zu bemächtigen. Eine Regulierung und Kanalisierung der Bewegung des Marktes setzt gesellschaftlichen Konsens voraus, der an ökonomische und politische Macht gebunden ist. Auch die tote Materie in Gestalt des geldvermittelten Warenverkehrs bedingt subjektiv-menschliches Handeln, denn ohne Produktion und Zirkulation, Leistung und Leitung, Forschung und Entwicklung gäbe es keine Existenz und keine Bewegung von Waren. Die Subjektivität ist Kern der objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse auch in der entfremdeten Form des Warenfetischismus.

Entfremdete Arbeit resultiert aus der Entgegensetzung des Produkts, als Objekt, gegen den Produzenten, als Subjekt, gegründet auf die Macht des Besitzers der Produktionsmittel, die ihm die Verfügung über Inhalt, Verlauf und Resultate des Arbeitsprozesses ermöglicht. Das ist das *allgemeine* Wesen. Doch im Konkret-Besonderen von Arbeit und Tätigkeit ist das Subjekt nicht bloß Unterworfener, Abhängiger, sondern auch Gestalter und Beherrscher des Prozesses. Es sind sein Können, seine Qualifikation und Leistung, sein persönlicher Einsatz, die den Prozeß tragen, ihn in Gang halten. In der Entfremdung findet partiell deren Einschränkung, ja Aufhebung statt, und das Subjekt erweist sich als Herr über das

Objekt, das die Zeichen des Vermögens des Subjekts trägt. Zur Überwindung der Entfremdung generell, als gesellschaftliche Tatsache, ist erforderlich, daß die Selbstbestimmung des Subjekts in dem und durch das Objekt sich zu einem gesellschaftlichen Tatbestand erweitert, daß die vergesellschafteten Individuen in ihrer Tätigkeit vergesellschaftete Ziele erreichen, gemeinsame Interessen bedienen. Damit wäre die Fremdheit und Fremdbestimmung der Arbeit *gesellschaftlich* überwunden, was deren konkret-besondere Erscheinungsformen nicht tangieren muß.

Auch in ihrer entfremdeten Gestalt hat die Arbeit einen hohen Wert für den Menschen, da er in ihr seine Wesenskräfte erprobt, seine Fähigkeiten zur Geltung bringt und durch Teilhabe an dem gesellschaftlichen Prozeß der Erzeugung der Subsistenzmittel soziale Bedeutung erwirbt, wenn diese ökonomisch auch nur in der Form des Lohnes wirksam wird. Die moralische Wertbestimmung der Arbeit kommt negativ zur Wirkung in der Erwerbslosigkeit, die nicht nur materielle Einbußen mit sich bringt, sondern auch Verlust gesellschaftlicher Kommunikation und der Möglichkeit, persönliche Kräfte in der Gemeinschaft mit anderen einzusetzen. Daher ist entfremdete Arbeit zwar Einschränkung des Selbstwertes des Produzenten, des Berufstätigen, weil sein Arbeitsergebnis seiner Verfügung, sei es auch nur partizipativ, entzogen ist, aber auch Selbsterzeugung des Produzenten als Persönlichkeit in der Form gelingender Selbstentäußerung, als moralisches Verhältnis. Das gilt selbst für Massenfertigung, in der ansonsten die Entfremdung des Arbeiters vom Produkt besonders ausgeprägt ist. Denn immerhin sind hier Spuren sozialer Kommunikation und des Bewußtseins gesellschaftlicher Nützlichkeit des Tuns wirksam.

Die Chancen der Überwindung der Entfremdung bestehen, dem Vorstehenden zufolge, in der Beseitigung der die Entfremdung erzeugenden gesellschaftlichen Grundlagen. Das bedeutet nicht die Aufhebung der Tätigkeit als Entäußerung. Denn es liegt in der Natur der menschlichen Tätigkeit, daß in ihr ein Übergang des Subjekts in das Objekt stattfindet und das Subjekt eine Welt des äußeren Daseins schafft, die ihren eigenen Gesetzen und Notwendigkelten folgt und dem Subjekt als eigenständiges Sein gegenübertritt. Damit entsteht Entfremdung als allgemeines Seinsverhältnis. So wenig wie die menschliche Tätigkeit überhaupt, kann auch diese Form der Entfremdung je aufgehoben werden. Etwas anderes ist es, wenn die von den Individuen gesellschaftlich erzeugte

objektive Wirklichkeit als ein *gesellschaftlicher* Zusammenhang die Individuen sich subordiniert und die Herrschaft von Personen begründet, die zufolge ihres Eigentums an materiellen und kulturellen Potenzen Macht über andere Menschen ausüben. Das ist an die Zerreißung des Zusammenhangs von Aktor, Mittel und Resultat der Tätigkeit gebunden. Die gesellschaftlichen Individuen bedienen dann nicht eigene, sondern Zwecke und Interessen anderer, der Inhaber von Verfügungs- und Entscheidungsmacht. Um diesen Zustand aufzuheben, müßten die Trennung zwischen abhängig Beschäftigten und Eigentümern überwunden werden und die Beschäftigten in einem komplexen vernunftgesteuerten Aktionszusammenhang über Ziele, Prozeß und Resultate der Arbeit gemeinschaftlich beraten und verfügen können. Das ist die Vision einer nicht-kapitalistischen Gesellschaft, einer sozialen Ordnung, in der das Wohl aller Ziel gemeinsamen Handelns ist. Es hat sich allerdings gezeigt, daß die Inbesitznahme der Produktionsmittel durch die Produzenten nicht in Form einer zentralistisch gesteuerten Planwirtschaft zum Erfolg führen kann, erst recht nicht, wenn eine Partei- und Staatsbürokratie unkontrolliert das Sagen hat. Entfremdung tritt dann in neuer Weise wiederum auf, da nicht das Ganze der Bevölkerung, demokratisch repräsentiert, sondern eine exklusive Funktionärsschicht die Entscheidungsmacht über die wesentlichen Lebensprozesse der Menschen ausübt. Da auf diesem Wege Schöpfertum und Eigenverantwortung der Bürger blockiert werden, ist der gesellschaftliche Gesamtzusammenhang den Produzenten und allen Staatsbürgern entfremdet. Produzent, Produkt und die Arbeit bilden einen nicht auf lebendiger und verantwortlicher Teilnahme aller an Entscheidungsprozessen beruhenden Zusammenhang. Das steht mit den Eigentumsbedingungen in Konnex, denn das Eigentum ist im bürokratischen Sozialismus keine von allen verwaltete, genutzte und gestaltete Institution, sondern der Verantwortung der Gemeinschaft entzogen und von wenigen usurpiert. Um die Entfremdung zu überwinden, müßte das Eigentum die bewußte Aneignung der gesellschaftlichen und natürlichen Ressourcen durch die Gesellschaft als Ganze zum Inhalt haben. Freilich würde der gesamtgesellschaftliche Zusammenhang sich weiterhin als eigenständiger Bereich mit eigener Bewegungsweise und Gesetzmäßigkeit realisieren – was unter keinen wie immer gearteten Eigentums- und Produktionsverhältnissen aufgehoben werden kann. Die aus der Entäußerung aller hervorgegangene

Wirklichkeit nimmt, wie bei individueller Entäußerung, den Charakter der Entfremdung an, da Entäußerung und Entfremdung eine allgemein-notwendige Einheit des Subjekt-Objekt-Zusammenhangs bilden. Darin verkörpert sich die gesellschaftliche Natur des Menschen als eines seine Existenzbedingungen gemeinschaftlich erzeugenden sozialen Wesens.

Aufhebung der Entfremdung ist, unter diesem Aspekt betrachtet, nur partiell möglich. Sie setzt voraus, daß die individuellen und gemeinschaftlichen Produzenten, wie alle Gesellschaftsangehörigen, ihren Arbeits- und Lebensprozeß mit hoher Eigenverantwortung und dem Ziel individueller und gemeinsamer Wohlfahrt vollziehen. Dazu müssen sie, in welchen Formen auch, an Entscheidungen über gesellschaftliche und gemeinschaftliche Aktivitäten teilhaben. Demokratie am Arbeitsplatz und in der Gesellschaft sind unabdingbar. Doch da vermutlich parzelliertes Eigentum an Produktionsmitteln in der näheren und ferneren Zukunft existiert und die Beziehungen zwischen den Produzenten (auch) über den Markt realisiert werden, der Tauschwert also voraussichtlich eine maßgebliche Größe sein wird, bleibt jene Form der Entfremdung bestehen, die dem Warenaustausch innewohnt. Die gesellschaftliche Steuerung von Warenproduktion und -zirkulation ohne verbindliche zentrale Auflagen, mit der Setzung von Rahmenbedingungen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Handelns, ist ein hochkomplizierter widerspruchsvoller Prozeß ökologisch-ökonomischer humaner Gesellschaftsgestaltung. Überwindung der Entfremdung der Individuen untereinander und zur Gesellschaft kann nur als eine stets neu zu meisternde Aufgabe vonstatten gehen und ist kein abgeschlossener gesellschaftlicher Zustand. Auch die Demokratie enthält Aspekte von Entfremdung, da in ihr der einzelne seine singularen politischen und symbolischen Bedürfnisse keineswegs sichergestellt findet, sondern sich dem *Allgemeinen,* den Belangen des Soziums einfügen und unterordnen muß. So wie in einer rationell organisierten, von Profitdominanz befreiten Wirtschaft – deren Konturen gegenwärtig nur schwer auszumachen sind –, der einzelne Produzent und Konsument eng persönliche Interessen ausklammern muß und ihm das gesellschaftliche Ganze als fremdes Anderes erscheinen mag, so ist es auch im Raum des Politischen, der staatlichen Gemeinschaft der Menschen. Falsch wäre eine atomisierende Auffassung der Gesellschaft, die ein gemeinschaftliches Zusammenleben von Menschen gedanklich verunmöglichen

würde. Ob der Terminus ‹aufgehobene, überwundene Entfremdung› angemessen ist, mag dahin gestellt sein; jedenfalls drückt er die Überordnung des Gesellschaftlichen über das Private aus, ohne die eine befreite humanistische menschliche Gesellschaft nicht existenzfähig sein dürfte. Das Ringen um die Erzielung eines vernünftigen Ausgleichs von Persönlichem und Gesellschaftlichem ist der Prozeß sukzessiven Wegarbeitens von Entfremdung; überwundene Entfremdung ist kein abgeschlossener Zustand, sondern gesellschaftliche Wirklichkeit *im Prozeß,* in der von vergesellschafteten Individuen getragenen gemeinschaftlichen Aktion. Hierbei macht der einzelne sich potentiell, *für sich,* frei von Entfremdung, mag auch sein gesellschaftlicher Zustand dieser unterworfen sein. Im Leben des einzelnen steht ständig die Aufgabe, zu sich selbst zu finden, durch Selbstkontrolle und -veränderung Macht über sich und, soweit das in seinen Möglichkeiten liegt, seine Umwelt zu erlangen. Denn die individuellen und gesellschaftlichen Umstände seines Daseins sind auch Resultat seiner persönlichen Entäußerung, seines individuellen Verhaltens. Daher ist Kontrolle seiner selbst auch Kontrolle seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt, die ihm als ihm zugehörige in dem Maße gegenübertritt, wie er seine Kräfte aufbietet, ihr einen humanen Charakter zu geben. Das gilt namentlich für die Demokratisierung und Humanisierung des Lebens in der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die durch vernunftgeleitetes Zusammenwirken der Individuen die Entfremdung zu reduzieren vermag. Die an marxistischen Grundsätzen orientierte Analyse der Subjektivität zielt auf das sachgerechte Erfassen der objektiven gesellschaftlichen Existenzbedingungen der Individuen und Gruppen in der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Thema ist das Feld von Möglichkeiten der Aktoren, Freiräume individueller und gemeinschaftlicher Selbstentwicklung zu erkunden und durch selbstbestimmtes Handeln zu besetzen. Die Untersuchung des wirklichen gesellschaftlichen Lebens ist unabdingbar. Demgegenüber ist postmodernes Denken auf den Menschen in abstracto ausgerichtet und durch Züge der Anpassung an das Bestehende gekennzeichnet. Es ist seinem Grundcharakter nach konservativ. Auch der postmoderne Angriff auf die ‹großen Erzählungen› ist sozial und politisch rückwärtsgewandt, weil er sich gegen die Erforschung und Darstellung von Unterdrückung in der Menschheitsgeschichte wendet und Freiheitsbestrebungen geringschätzt. Das geforderte minutiöse Studi-

um winziger ‹Ausschnitte der Geschichte› läßt den großen Gesamtzusammenhang des Leidens und Kämpfens der Menschen ins Dunkle geraten, was eine theoretische Verabschiedung des Subjekts bedeutet. Für Vertreter der Postmoderne gilt es als angemessen, emanzipatorische und humanistische Denktraditionen kleinzureden. Gegen diese Auffassung setzt der Marxismus die rücksichtslose Kritik des Bestehenden mit dem Ziel, die emanzipatorischen Chancen des Menschen historisch konkret auszuloten und in Handeln zu überführen. Postmodernes Denken ist Akkomodation an das Bestehende, und das Eintreten für Pluralität, für Vielheit des Denkens zielt auf die Liquidierung des Subjekts, vor allem des emanzipatorisch-revolutionär denkenden und handelnden Subjekts. Das geschieht auch dadurch, daß die Wirklichkeit auf ein beziehungsloses Nebeneinander von Ereignissen und Empfindungen verkürzt wird. Der Mensch als Schöpfer und Gestalter der Geschichte wird zu einer Erfindung des Humanismus erklärt, und es zeigt sich, daß das ambitiöse Programm der ‹Dekonstruktion› dazu benutzt werden kann, alles zu rechtfertigen und umzuschreiben (LaCapra). K.-O. Apel erklärt das «Dekonstruktionsprogramm» schlicht zu einer «Sackgasse der Metaphysikkritik».[6]

Fussnoten

1 H. Krauss: Das Umkämpfte Subjekt. Widerspruchsverarbeitung im ‹modernen› Kapitalismus, Berlin 1996, S. 182
2 J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1981, Bd. 1, S. 525
3 Ebd., S. 513
4 Vgl. H. Krauss, a.a.O., S. 182f.
5 D. Martin, K. Boeck: EQu. Gefühle auf dem Vormarsch, München 1996, S. 142. S. auch A. Damasio: Descartes' Irrtum, München/ Leipzig 1997
6 K.-O. Apel: Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? in: H. Schnädelbach/ G. Keil (Hg.): Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie, Hamburg 1993, S. 52.

András Gedö

Philosophie und «Nicht-Philosophie» nach Hegel

Studien zum Streitfall Dialektik

EMB 101 • 320 Seiten • EUR 18.80

András Gedös neues Werk besteht aus einem Zyklus philosophischer Arbeiten. Die zwölf Abhandlungen, zwischen 1981 und 2000 verfaßt, bilden ein kohärentes Ganzes. Im Zentrum der verzweigten und zugleich konvergierenden Gedankengänge steht das Konzept der materialistischen Dialektik. Als Knotenpunkte dieses Konzepts werden die Begriffe ‹Philosophie›, ‹Rationalität› und ‹Geschichtlichkeit› erörtert. Die theoretisch-historischen Untersuchungen beziehen sich auf den weiten geschichtlichen Bogen von der Renaissance bis zur Gegenwartsphilosophie; sie trachten danach, ihn in seinen Kontinuitäten und Brüchen zu begreifen, und zeigen den eminenten Stellenwert der Denkbewegung Hegel-Feuerbach-Marx auf. Das Buch reflektiert die gegenwärtige Situation der Philosophie des Marxismus und der Auseinandersetzungen um sie. «In den Zeiten der Schwäche tut sich die Perspektive des Wiedererlangens der intellektuellen und praktischen Stärke auf: Die materialistische Dialektik erhält ihre Potentialität, weltbewegende Philosophie zu sein, in der stillen und gespannten, leidenschaftlichen und heiteren Arbeit des Begriffs.»

NEUE **IMPULSE** VERLAG